OCCAM
TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA

AGUILAR

OCCAM

TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA

Traducción del latín, prólogo y notas de
LUIS FARRE

TOLLE, LEGE AGUILAR

Biblioteca de Iniciación Filosófica
Tercera edición 1972

Es propiedad
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723
© 1972 Aguilar Argentina S.A. de Ediciones. Buenos Aires
Impreso en la Argentina — Printed in Argentine

Edición original
Tractatus de Principiis Theologiae
escrito entre 1337 — 1350

PROLOGO

El Tratado que publicamos es una sintética, clara y completa exposición del nominalismo del siglo XIV, tal como lo comprendiera Guillermo de Occam. A nadie escapará, pues, su interés para todos los estudiosos de filosofía. Etienne Gilson lo cita con elogio, considerándolo de suma utilidad para la comprensión del sistema que, en diversas obras, expusiera el filósofo franciscano.

El siglo XIV carece de profundos estudios entre los que se han dedicado a historiar la escolástica. Se insiste principalmente en los grandes maestros del siglo XIII, considerados como el ápice de una especulación que luego en el XIV empezara a decaer. No es de extrañar, pues, que centralizada la atención, y también la adhesión, a los sistemas conclusos de Santo Tomás, San Buenaventura y Juan Duns Escoto, se contemple a pensadores como Durando, Aureolo, Occam, Biel y toda la pléyade que matiza la escolástica posterior como desviaciones y peligrosas innovaciones. Ciertamente, mirados desde la sistemática de los primeros, lo eran, especialmente el sistema de Occam, pues las divergencias no tocan cuestiones tangenciales, sino que afectan los fundamentos en que se apoyaba el escolasticismo.

Es precisamente esta última particularidad la que ha concentrado la atención de pensadores modernos, quienes han visto en el nominalismo del siglo XIV el despunte de nuevos métodos de filosofar.

Dentro del método y la dialéctica escolásticos, con lógica y precisión abrían, al parecer, nuevas posibilidades al pensamiento humano. No nos pertenece a nosotros juzgar sus méritos o deméritos aunque, en la evolución incesante del conocimiento, son necesarios estos espíritus agudos. Al intelectual le gusta dormirse en sistemas ya formados y mariposear alrededor de sus conclusiones, frecuentemente tímido para osadías críticas y analíticas. Hombres como Occam, aunque para muchos significan un retroceso, de hecho son estimulantes. La lectura de sus obras nos despierta a una modalidad ideológica muy diversa de aquella a que nos han acostumbrado los grandes maestros del siglo XIII.

El interés para reeditar sus obras, especialmente su escrito máximo, el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, se ha despertado en el siglo XX, entre los historiadores que se dedican al estudio de la Edad Media*. Desde el siglo XV nadie había intentado nuevas ediciones, quizá por precaución contra un autor, cuyos escritos políticoeclesiásticos, no los filosóficos y teológicos, fueron incluidos en el *Index Librorum Prohibitorum* publicado el 24 de marzo de 1564 por el papa Pablo IV. Además, el nominalismo se presta mucho menos a las lucubraciones filosófico-teológicas que hacen más accesibles a la razón los dogmas de la fe. Queremos, sin embargo, dejar aclarado que el nominalismo de Guillermo de Occam, no ha sido jamás condenado por las autoridades eclesiásticas. La comisión encargada de estudiar sus enseñanzas durante el pontificado de Juan XXII, entre cuyos miembros se encon-

---

* Ph. Böhner, franciscano norteamericano, ha editado algunas obras menores de Occam; J. G. Sikes, C. K. Brampton y R. Scholz algunos opúsculos políticoeclesiásticos. Böhner ha anunciado una edición completa del *Commentaria super libros Sententiarum*, la obra máxima de Occam, y L. Baudry se ha propuesto editar *Quodlibeta*, *Expositio aurea* y *Quaestiones in Libros Physicorum*.

traba el dominico Durando de San Porciano, muy similar en varios aspectos a nuestro pensador, se limitó a calificar a algunas de sus conclusiones filosóficamente erróneas, peligrosas, dudosas y a la mayoría de ellas como defendibles. El mismo pontífice Juan XXII, que por muchas razones, incluso particulares, se sentía disgustado con el inquieto franciscano, no adoptó medida alguna decisiva sobre sus opiniones filosóficas y teológicas.

Son las últimas, especialmente las filosóficas, las que aquí interesan. De las teológicas no se puede prescindir totalmente, puesto que nos encontramos con un sistema de estructura escolástica. Occam no ha abdicado de esta estructura, de modo que muchas de las cuestiones estudiadas, por ejemplo la fundamental sobre los Universales, se encuentran extensamente desarrolladas, en relación con una tesis sobre la Divinidad. Es lo que acontece también con el Tratado que damos en versión castellana. En el mismo se entrelazan los problemas dogmáticos y aquellos que la actual filosofía considera que le pertenecen estrictamente.

El autor y la obra.

Las tesis que integran el pensamiento de Guillermo de Occam se encuentran principalmente en los libros *Super Quatuor libros Sententiarum*, *Centiloquium theologicum*, *Quodlibeta* y los tratados sobre lógica y física. Es tarea ardua obtener una visión adecuada de su pensamiento, ver en qué medida unas conclusiones se derivan de las otras y su relativa importancia, de modo que podamos penetrar en las entrañas del sistema y darnos cuenta del principio o de sus principios básicos. El nominalismo occamista ha dado y todavía da lugar a múltiples interpretaciones. Algunos, como José Ma. Rubert Candau, lo presenta muy ate-

nuado, en un afán quizá excesivo para acercarlo a las ideas fundamentales de la Escolástica; otros, en cambio, como G. Marechal, exageran las discrepancias y lo inculpan de desvíos excesivos. Puesto que el mismo Occam no nos ha entregado una exposición sistemática y autorizada de su pensamiento, si "uno de sus contemporáneos, como dice L. Baudry, hubiera intentado sintetizar su doctrina, si algún pensador de la mitad del siglo XIV, bien ubicado para comprenderlo, coordinara todas las tesis alrededor de algunos principios y mostrado en qué forma estas tesis se deducen, su obra evidentemente ofrecería el mayor interés.

Sin que ello nos excusara del estudio del *Venerabilis Inceptor*, nos ayudaría a interpretarlo. El tratado reproducido en las páginas que van a seguir responde a esta condición. No era, pues, inútil entregarlo al público". Estas expresiones del editor crítico del Tratado en latín son el mejor elogio que puede hacerse del mismo.

El Tratado, en su original latino, como es frecuente en muchos manuscritos medievales, carece de título. Se le citaba por lo general con las palabras iniciales, y consideraban que su autor era el mismo Occam. Pedro de Candía lo denominó *Tractatus de principiis theologiae*. En el mismo, sin embargo, abundan las conclusiones simplemente filosóficas; y aun aquellas que se refieren a materias dogmáticas, están tratadas con espíritu racional. Es un título algo caprichoso que, sin embargo, L. Baudry ha considerado conveniente conservar en la edición crítica del mismo, con preferencia a otros títulos.

Se sirve de dos manuscritos, ambos pertenecientes a la Biblioteca Nacional de París, provenientes del fondo de la Sorbona. El que lleva la numeración 16.130 es anterior al año 1350, probable fecha del fallecimiento de Occam. Además, una de las conclusiones está formulada de tal manera que

sólo se encuentra en el escrito de Occam, la *Summa totius logicae*, que fue compuesto cerca del año 1337. La fecha, por lo tanto, de su composición oscilaría entre los trece años que van del 1337 al 1350.

El contenido de la obra es manifiestamente occamista. Sus afirmaciones se derivan de dos principios básicos: el primero expresa una idea fundamental en la teología de Occam; en cuanto al segundo, ha sido denominado "la navaja" de Occam, por la frecuencia con que lo utiliza para zanjar definitivamente ciertos problemas. Las demás tesis se encuentran, y por regla general textualmente, en sus diversos escritos. Baudry lo comprueba para cada una de ellas, citando en oportunas notas el libro y el lugar. Sólo se ha invertido el orden. Dada la fidelidad con que reflejan las opiniones de Occam, ¿sería éste el autor?

Pedro de Candía, que escribió entre 1378 y 1380, unos treinta años después de la muerte de Occam, se lo atribuye. Pero no se puede confiar demasiado en su autoridad, pues, además de este Tratado, le atribuye otros que ciertamente no le pertenecen. El argumento más probativo sería el *explicit* del manuscrito 15.888 que finaliza con las palabras *duo principia Okam*. Pero esta copia es posterior al otro manuscrito, de manera que podría tratarse de un agregado. Además, muy bien se puede considerar expresión de los principios de Occam un tratado que, sin pertenecerle, da con toda precisión las ideas fundamentales de su filosofía. Los datos de que disponemos suministrados por la crítica externa no nos ayudan a resolver el problema.

En lo que se refiere a la crítica interna, todo induce a que demos una respuesta negativa. Al enunciar las tesis lo hace en tercera persona, refiriéndose a afirmaciones de un pensador dife-

rente del autor del Tratado. A cada paso se encuentran expresiones como éstas: *secundum hoc ponit*, *similiter ponit*, *ipse tamen sentit*, *secundum eum*, *ex multis aliis suis dictis*, etc. Una de las características de Occam es la frecuente referencia a escritos anteriores; sin embargo, en el Tratado, que precisamente resume a grandes rasgos su doctrina, no se encuentran sino alusiones vagas mediante la palabra *alibi*.

Por estos y otros motivos, deduce Baudry que el autor del Tratado no es Guillermo de Occam, sino una persona anónima que vivió en la primera mitad del siglo XIV, que sintetizó su doctrina y destacó las ideas fundamentales. Fue contemporáneo del *Venerabilis Inceptor;* quizá lo conoció y vivió en su intimidad. La manera como está escrito el Tratado, demuestra que poseía un conocimiento preciso y extenso de sus obras. Esto es suficiente para que se le otorgue suma importancia histórica y doctrinal. El Tratado es muy rico en contenido. Luego de proponer o suponer los dos principios, considerados básicos, extrae 246 conclusiones, algunas de ellas simplemente enunciadas, otras explicadas, aunque nunca con mucha extensión. Estas conclusiones están conectadas unas con otras y con los principios fundamentales con rigor bastante lógico, de modo que, a pesar de la aridez y a veces oscuridad del estilo, un lector atento sigue con relativa facilidad el desarrollo de las mismas. Las conclusiones se refieren a las materias más diversas: teología, metafísica, teoría del conocimiento, lógica, física y moral, pero siempre dentro de una concepción filosófica que da unidad al Tratado. Es una síntesis fiel del occamismo y su lectura dará al lector, que no dispone de las obras del pensador franciscano o de tiempo para leerlas, una idea directa de su pensamiento sobre los más diversos temas.

Por nuestra parte solamente queremos destacar, a

guisa de introducción, los principios del Tratado y las cuestiones de mayor importancia para facilitar una idea del occamismo. En la versión castellana me he atenido, con la mayor fidelidad posible, al texto latino, aun con peligro de incurrir en repeticiones y tal vez en alguna que otra incorrección idiomática. Los lectores de textos medievales saben que no es nada fácil traducirlos a los idiomas modernos. Los escolásticos son tan sutiles y precisos, que no siempre disponemos de las expresiones ni aun de los giros adecuados. La dificultad acrece cuando se trata de textos nominalistas. Los adherentes a esta escuela gustan de la lógica, y llevan su facultad analítica a extremos donde no penetran otros escolásticos. He querido ser claro, pero, al mismo tiempo, me he cuidado para reflejar sin adulteraciones los conceptos. Otras dificultades que pueden existir para una mejor comprensión, se deberían a la índole del escrito: en escasas páginas se intenta sintetizar un pensamiento riquísimo que se extiende no sólo a la filosofía, sino a todas las ciencias conocidas en la época.

Agrego algunas notas, pocas, cuya finalidad es aclarar puntos que pueden parecer oscuros al lector o que se refieren a doctrinas consideradas de suma importancia para la filosofía escolástica o que presagian ideas que expusieron filósofos posteriores. Puesto que la finalidad que me ha animado al traducir este Tratado ha sido poner en manos de nuestros estudiosos un texto que reflejara el pensamiento nominalista, sin alardes críticos o científicos, tanto la versión, como la introducción y las notas que acompañan al texto, miran a este objetivo. Quiero dejar constancia, para mi agradecimiento, que la profesora de latín de la Universidad Nacional de Tucumán, señorita Cira L. Garrido, ha leído la versión, confrontándola con el original, sugiriéndome varias acertadas correcciones.

Los dos principios fundamentales.

Sobre dos principios básicos se estructura el occamismo, de los cuales se siguen todas las conclusiones: constituyen su raíz, tanto en filosofía como en teología. En cuanto a la última, puesto que el motivo de su validez es la revelación, aquellos dos principios señalan los límites hasta donde puede alcanzar la razón humana: más allá únicamente cabe el asentimiento religioso, por fe.

El primer principio parecería pertenecer a la teología natural, a pesar de que asume toda la fuerza de una norma metafísica. Dice así: *Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem*, esto es, Dios puede hacer todo lo que, por ser hecho, no incluye contradicción. La formula dentro de una amplitud que atemorizaría a un piadoso teólogo, porque así se lo exigen su gnoseología, su metafísica e incluso su adhesión a la fe católica expresada en el Credo, y señala directamente a la omnipotencia divina, ante la cual se inclinan todos los teólogos; pero éstos, al pasar a su estudio e interpretación como un atributo entre otros atributos divinos, juzgan que no conviene desarrolle toda su íntima potencialidad.

Enseña el *Venerabilis Inceptor* que se trata del primer artículo del credo: *credo in Deum, patrem omnipotentem.* Y no hay por qué señalar limitaciones. Si se habla de una *potencia absoluta* y otra *ordinata* es con relación a nosotros; pero carece de toda aplicabilidad al ser divino; ni tampoco sería justo hablar de un entendimiento que presentara lo factible a una voluntad, pues en Dios no existe ninguna distinción entre sus atributos, mejor dicho, no hay tales atributos. Con el objeto de establecer una cierta jerarquía en el querer, sería inadecuado afirmar la existencia

de un orden interno, pues este orden conspiraría contra la simplicidad divina. Lo único que puede decirse de ella es que aquello que realiza, queda realizado; y no podría simultáneamente afirmarse que no está realizado.

De este principio soberano se derivan directamente otros dos: 1º) Dios puede realizar por sí solo aquello que realizan las causas segundas; por ejemplo, causar en nosotros los efectos de la visión sin la presencia del objeto externo correspondiente. 2º) Si dos cosas no existen ni en el mismo sujeto ni en el mismo lugar, Dios puede hacer que exista lo uno sin lo otro; por ejemplo, si la forma se diversifica realmente de la materia, puede hacer que la una exista sin la otra.

El principio de la absoluta omnipotencia se deriva de la idea que se ha formado de Dios. No es posible establecer en la divinidad ninguna diferencia o distinción; si se afirma la presencia de tres personas y una sola naturaleza en el dogma de la Trinidad, la adhesión se presta por fe, no por comprensión, ni la más mínima, de la razón. En Dios, filosóficamente, sabiduría, voluntad, bondad y cualesquiera de los atributos se identifican. La simplicidad señala una barrera tras de la cual no puede penetrar el entendimiento humano. Todo lo que se afirme de él, consistirá en la aplicación de nociones que corresponden al orden mundanal en el cual nos encontramos y vivimos los seres humanos. La individualidad de Dios, otro nombre para expresar su simplicidad, se nos escapa en su composición interna, en mucho mayor medida que la individualidad humana.

Este Dios, impenetrable a la razón, está tan alejado que muy poco podemos decir de él. Santo Tomás, mediante las célebres cinco vías, aspira a demostrar no sólo su existencia, sino también su

naturaleza*. Occam únicamente considera suficiente la prueba tradicional por la causa eficiente, aunque aconseja que, en vez de causa eficiente, se hable del primer conservador del universo. No estamos seguros, afirma, de la imposibilidad de una serie indefinida de causas pasadas; en cambio, una serie indefinida de causas actuales, que conserven el universo en el momento presente, no es posible. Si sólo podemos concebirlo como primera causa del mundo actualmente existente para nosotros, ¿por qué consideraríamos imposible la existencia de varios universos, cada uno con su propia causa y, por lo tanto, su propio Dios? Hay un solo Dios, afirma, pero esta conclusión *ponitur probabilis et est probabilior sua opposita, sed minime demonstrata.*

Deduzcamos las conclusiones directas a que un Dios de esta índole puede dar lugar. Quede a un lado la fe de Occam, que ahora no nos interesa. Filosóficamente de Dios no sabemos casi nada; ni aun si existe uno solo. Sus designios nos son impenetrables, pues todo orden moral o racional a los que intentemos subordinarlos procederán de nosotros. Los atribuimos a aquel primer principio que de hecho escapa a todas nuestras racionalizaciones. En este Dios de la filosofía occamista tenemos potencialmente anunciado el absoluto, una primera voluntad irracional e incluso la posible suplantación de la objetividad real, pues puede obrar sin causas segundas, al estilo de lo que, siglos más adelante, enseñará el idealista Berkeley.

Otro principio que rige toda la filosofía de Occam es éste: no hay que multiplicar los entes sin

---

* Véase cuál era el proceso escolástico, sobre todo en Santo Tomás, en la obra de R. Garrigou-Lagrange, *Dios, la existencia de Dios, naturaleza de Dios*, versión de José San Román Villasante, Buenos Aires, Emecé Editores, 1950.

necesidad, tradicionalmente expresado por la escolástica en esta forma: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Se sirve de este principio a cada paso contra Aristóteles y los escolásticos que le precedieron; anula una serie de entidades, porque, a su parecer, no hay argumento válido que compruebe su necesidad. Puesto que no se puede afirmar la existencia de algo sin que nos veamos estrictamente obligados a ello, de ahí que sólo la experiencia directa es la única garantía de su existencia. Y aun esta experiencia tenemos que interpretarla en su sentido más estricto.

De acuerdo con este principio, Occam, ante cualquier problema seguirá el método de la más simple economía. La filosofía ante este lógico que no ahorra conclusiones a los principios que ha asentado, se limpia de esencias y causas que él considera imaginarias. Para saber si existe un fenómeno, nos bastará con comprobarlo experimentalmente; pero cuidado con pasar a deducciones que digan algo más que lo anunciado por el fenómeno; que no se hable, por lo tanto, de sustancias o esencias metafísicas, sostén de los fenómenos, puesto que un mismo efecto puede tener diversas causas; pero no conviene atribuirle concretamente ninguna sin necesidad, esto es, sin que nos veamos obligados a ello por la experiencia. Ya hemos visto antes, basándonos en la omnipotencia divina, la posibilidad de un ocasionalismo en el cual Dios suplantaría la presencia objetiva de los seres.

El primer principio ha socavado toda posible explicación racional del universo; el segundo nos deja ante nuestra experiencia directa. Todo lo que traspase esta experiencia, es ya imaginativo. Los dos terminan en lo que constituye el centro de su doctrina: sólo existe lo concreto individual, y dentro de lo individual y de lo concreto no podemos establecer distinción de ninguna índole.

La única explicación del individuo es que, de hecho, *es*, ahí está ante nuestra experiencia directa; *est unum numero, singulare*. Si atribuimos partes al individuo, en realidad hablamos de otras individualidades. De ahí que materia, forma, sustancia, accidente y otras distinciones que la vieja escolástica utilizaba para analizar a los seres carezcan de sentido aplicadas al individuo. Internamente, en el individuo, no es admisible distinción de ninguna índole. Compréndase la importancia de esta afirmación, que nos cierra toda esperanza de encontrar en las cosas, mediante el pensamiento, una *natura communis*. Puesto que todo lo real es individual, seccionada cada individualidad de cualquier otra individualidad, los géneros y las especies lógicas y metafísicas no son nada fuera del pensamiento.

Los tratados escolásticos dedican una larga serie de cuestiones al problema de las distinciones. Las necesitaban para el análisis de la naturaleza de las cosas; así hablan de distinción real, virtual, de razón y, dentro de la escuela escotista, de la célebre distinción formal, *distinctio formalitatum*. Occam no admite sino la distinción real. Donde existen dos cosas diferentes, las dos pueden ser separadas, por lo menos por la omnipotencia divina. Si la esencia se distingue realmente de la existencia, como enseñaban algunos tomistas, podrían aislarse la una de la otra. De ahí también que los términos o las palabras directamente sólo se refieren a individuos, a lo que él denominó *suppositio personalis*. Esta insistencia en la singularidad e irreductible individualidad de las cosas es la base del empirismo. Su existencia no requiere otra explicación que la sugerida inmediatamente por su presencia; es un hecho. *Quaelibet res extra animam seipsa est singularis, ita quod sine omni addito est illud quod immediate denominatur ab intentione singulari*, cualquier cosa fuera del alma de por sí es singular, de manera que sin agregado

ninguno se denomina inmediatamente por lo singular.

Los dos principios básicos del occamismo nos han llevado, por ineludible consecuencia, a la afirmación de una individualidad en los seres cuya única justificación es el simple hecho de que está presente ante nosotros. Es el objeto de la experiencia. De estas individualidades o cosas sólo podemos afirmar lo que directamente nos enseña la experiencia o aquello que inmediatamente se deduzca de la misma. Será, por cierto, muy poco; puesto que, por principio, no podemos desmandarnos en conjeturas. Anticipándose a David Hume corta los hilos que unifican los seres mediante la abstracción, la cual halla en los mismos una esencia común; y la negación o, por lo menos, la puesta en duda de la causalidad, especialmente la eficiente y la final, que explicarían un orden de procedencia y de destino.

Occam formula sus proposiciones, sin prever sus últimas consecuencias, más atareado en rebatir las opiniones adversas. Por el primer principio, como hemos visto antes, la divinidad queda más allá de nuestra facultad de razonamiento; por el segundo, el individuo no ofrece otra razón de ser que el hecho de estar ante nuestra experiencia. No es posible pasar más allá; fuera de los individuos sólo existe la oscuridad. No busquemos, pues, otra explicación a la existencia que el hecho de su ser. Si hay otras, se nos escapan, pues no caen dentro de nuestra experiencia inmediatamente.

Los universales y teoría del conocimiento.

No podrá negarse, por disconforme que se esté con el pensamiento de Occam, que su sistema está ligado con una interna lógica que no rehúye consecuencias. Una vez sentados los principios, se atiene a ellos y procede a su aplicación estricta. El

ataque, en todo caso, debe iniciarse por la explicación de principios que le son comunes con los demás escolásticos; pero a los cuales da una interpretación literal, sin admitir distingos que, a su parecer, malograrían la explicación.

En el nominalismo, como en cualquier otro sistema filosófico, se comprueba que gran parte del problema radica en la cuestión de los universales y teoría del conocimiento, ambas tan ligadas que la opinión que en uno de ellos se adopte, necesariamente se reflejará en el otro. Quienes tienen a menos la filosofía escolástica, generalmente por conocerla sólo en la superficie, no pueden ignorar que, aparte de muchos otros méritos, fue la primera que planteó con toda franqueza el problema de los universales y anunció por anticipado casi todas las explicaciones que en el particular formulan los pensadores más modernos. Tres direcciones son posibles genéricamente: 1º que los universales existen real y objetivamente en los individuos, 2º que su existencia es mental, pero con fundamento en los individuos, y, en tercer lugar, 3º que existen sólo subjetivamente. Dentro de estas tres direcciones genéricas caben matices diversos. Las tres fueron defendidas en el período escolástico. En su estudio y defensa se escribieron millares de páginas; creo que sería muy difícil en los tiempos modernos dar con algún argumento de tanta novedad que no haya sido previsto por alguno de los escolásticos medievales.

La opinión de Occam en muchos matices coincide con la de Pedro Abelardo. Esto no indica, como comprueba P. Vignaux, que ha estudiado a fondo a los dos, una directa dependencia. Quizá el filósofo franciscano ni conocía las obras de su predecesor. Es muy común en filosofía que en el planteamiento y solución de los problemas se produzcan coincidencias independientes. Si Occam debe algo a alguien es a sus inmediatos

predecesores, a quienes conocía muy bien y a cuyo estudio se dedicó con ahínco, no menos para aprender cuanto para combatirlos con sutileza crítica. El problema de los universales se plantea a raíz de esta tesis teológica: ¿hay algo común aplicable a Dios y a la creatura unívocamente predicable esencialmente de ambos? *. La noción propia de universal, en que convenían las diversas escuelas, era de algo predicable de muchos, *preadicabile de pluribus*. Se trata, por lo tanto, también de aclarar cuál es el verdadero alcance de lo que en lógica, pero cuyo fundamento se considera metafísico, se denomina género y especie. La expresión *predicable de muchos* nos sugiere el uso de preposiciones, pues en ellas unimos o separamos conceptos. Sus términos suponen un sentido; son signos, están en vez o por otra cosa, *supponere pro*. Dejemos de lado la doctrina de las suposiciones. El problema para Occam, desechados el realismo exagerado y el moderado, se reduce a esta pregunta: ¿los universales están real y subjetivamente en el alma, o sólo tienen existencia objetiva?

Nos atenemos a lo que enseñan P. Vignaux y Rubert Candau, que han realizado un cuidadoso estudio del problema, especialmente el primero. El universal, enseña Occam, no es un objeto real existente en un sujeto, ya sea éste extramental, ya sea la propia alma, sino que más bien es un objeto de naturaleza meramente objetiva que se da en el alma; es una ficción o creación de la mente, originada por el entendimiento ante la presencia de un objeto extramental. Se utiliza a la manera de la idea que el artífice se ha formado de su obra, y de la cual se sirve para producir en el exterior objetos parecidos. Su ser consiste en ser conocido. "El ser puramente objetivo es el que

---

* El problema lo plantea en el II. *Sent.*, q. IV, A. "An Deo et creaturae sit aliquod commune univoce praedicabile essentialiter de utroque? ".

ataque, en todo caso, debe iniciarse por la explicación de principios que le son comunes con los demás escolásticos; pero a los cuales da una interpretación literal, sin admitir distingos que, a su parecer, malograrían la explicación.

En el nominalismo, como en cualquier otro sistema filosófico, se comprueba que gran parte del problema radica en la cuestión de los universales y teoría del conocimiento, ambas tan ligadas que la opinión que en uno de ellos se adopte, necesariamente se reflejará en el otro. Quienes tienen a menos la filosofía escolástica, generalmente por conocerla sólo en la superficie, no pueden ignorar que, aparte de muchos otros méritos, fue la primera que planteó con toda franqueza el problema de los universales y anunció por anticipado casi todas las explicaciones que en el particular formulan los pensadores más modernos. Tres direcciones son posibles genéricamente: 1º que los universales existen real y objetivamente en los individuos, 2º que su existencia es mental, pero con fundamento en los individuos, y, en tercer lugar, 3º que existen sólo subjetivamente. Dentro de estas tres direcciones genéricas caben matices diversos. Las tres fueron defendidas en el período escolástico. En su estudio y defensa se escribieron millares de páginas; creo que sería muy difícil en los tiempos modernos dar con algún argumento de tanta novedad que no haya sido previsto por alguno de los escolásticos medievales.

La opinión de Occam en muchos matices coincide con la de Pedro Abelardo. Esto no indica, como comprueba P. Vignaux, que ha estudiado a fondo a los dos, una directa dependencia. Quizá el filósofo franciscano ni conocía las obras de su predecesor. Es muy común en filosofía que en el planteamiento y solución de los problemas se produzcan coincidencias independientes. Si Occam debe algo a alguien es a sus inmediatos

predecesores, a quienes conocía muy bien y a cuyo estudio se dedicó con ahínco, no menos para aprender cuanto para combatirlos con sutileza crítica. El problema de los universales se plantea a raíz de esta tesis teológica: ¿hay algo común aplicable a Dios y a la creatura unívocamente predicable esencialmente de ambos? *. La noción propia de universal, en que convenían las diversas escuelas, era de algo predicable de muchos, *preadicabile de pluribus*. Se trata, por lo tanto, también de aclarar cuál es el verdadero alcance de lo que en lógica, pero cuyo fundamento se considera metafísico, se denomina género y especie. La expresión *predicable de muchos* nos sugiere el uso de preposiciones, pues en ellas unimos o separamos conceptos. Sus términos suponen un sentido; son signos, están en vez o por otra cosa, *supponere pro*. Dejemos de lado la doctrina de las suposiciones. El problema para Occam, desechados el realismo exagerado y el moderado, se reduce a esta pregunta: ¿los universales están real y subjetivamente en el alma, o sólo tienen existencia objetiva?

Nos atenemos a lo que enseñan P. Vignaux y Rubert Candau, que han realizado un cuidadoso estudio del problema, especialmente el primero. El universal, enseña Occam, no es un objeto real existente en un sujeto, ya sea éste extramental, ya sea la propia alma, sino que más bien es un objeto de naturaleza meramente objetiva que se da en el alma; es una ficción o creación de la mente, originada por el entendimiento ante la presencia de un objeto extramental. Se utiliza a la manera de la idea que el artífice se ha formado de su obra, y de la cual se sirve para producir en el exterior objetos parecidos. Su ser consiste en ser conocido. "El ser puramente objetivo es el que

---

* El problema lo plantea en el II. *Sent.*, q. IV, A. "An Deo et creaturae sit aliquod commune univoce praedicabile essentialiter de utroque? ".

forma una unidad invariable que se predica de muchos seres, permaneciendo el mismo como sujeto idéntico en la preposición universal y particular". Es erróneo, como prueba Rubert Candau contra Giacon y Marechal, que el concepto no refleja la realidad de los seres extramentales. Lo que falta explicar es lo que entiende por realidad Occam; recordemos que para él las únicas realidades son los individuos, dentro de los cuales no cabe establecer distinción ninguna. "El concepto universal no es, en verdad, parte integrante de las esencias reales, pues todo lo existente creado nunca es de naturaleza universal, es decir, una realidad realmente común a varios seres; pero el universal sí es una realidad dada en la inteligencia que representa, como imagen natural, el ser de los objetos extramentales, y no en lo que tienen de individual, sino en lo que tienen de semejante entre sí". Pero esta semejanza es externa, fenomenológica, y nada nos revela de la naturaleza íntima.

El universal está solamente en el concepto y, si se quiere, también en el signo, la palabra. Como enseña el mismo Occam: cualquier opinión que explique el universal subjetivamente, goza de mucha más validez que las opiniones, por moderadas que sean, que le encuentran un significado objetivo, en el exterior. Expresa solamente semejanzas externas, pues no alcanza ni puede alcanzar lo que, en sentido escolástico, se denomina esencia, género o especie. De por sí, la singularidad del ser repugna a toda universalidad de la última índole. Estas palabras de Occam, *universale non praedicatur de pluribus nisi per actum intellectus componentis*, el universal no se predica de muchos sino por el acto del entendimiento componente, débense entender en su estricto sentido. El universal, como dice Vignaux, es exterior a lo real como la palabra lo es a la cosa. El individuo, como tal, es impenetrable. Esta es la

afirmación a que nos lleva su teoría del conocimiento.

Para el nominalismo occamista la metafísica de la abstracción, tan estimada por los pensadores del siglo XIII y necesaria para su manera de filosofar, es vana e innecesaria. Es una teoría que supone un intelecto agente, que trabaja los datos proporcionados por los sentidos y de los cuales extrae una naturaleza realmente común a muchos seres, llamada especie inteligible. Son operaciones que suponen un poder intelectivo que no se queda en la superficie, no roza simplemente semejanzas externas, sino que es capaz de penetrar en algo que es realmente común. En cambio, para el nominalismo desaparecen tanto el intelecto agente como la especie inteligible. La operación abstractiva del alma, capaz de captar lo universal *cum fundamento in re*, origina uno de los argumentos utilizados por la escolástica para demostrar la naturaleza espiritual del alma y, por lo tanto, puesto que de por sí es incorruptible, también su posible inmortalidad; pero Occam se ve obligado a confesar, por las conclusiones a que llega en filosofía, que la razón es incapaz de presentar argumentos convincentes en el particular.

Nuestro entendimiento ve inmediatamente y sin ningún intermediario el objeto singular. Opera simultáneamente con los sentidos y es incapaz de apreciar más allá de lo que ellos le presentan. Que no se hable, pues, de especie sensible o inteligible; se trata de una relación inmediata entre cognoscente y conocido. Y lo conocido no es ni puede ser sino singular. ¿Qué significan, por lo tanto, los conceptos denominados universales? Las cosas pueden ocasionar una impresión confusa o distinta. En el primer caso, el entendimiento las conoce sin ser capaz de distinguir entre sí los objetos unos de otros; en el segundo caso, distinguimos a un objeto de cualquier otro. Siempre, en la base

de ambos conocimientos, está la cosa particular: si de Sócrates tengo una impresión confusa, lo considero simplemente como hombre (concepto universal); pero si lo veo de tal manera que lo concibo distintamente, le doy el nombre de Sócrates que designa un ser real y concreto. Por lo tanto, los términos que designan conceptos significan cosas conocidas confusamente; en cambio, los que designan cosas, significan los mismos conceptos conocidos distintamente. Siempre lo mismo: la imposibilidad de penetrar más allá de lo particular.

Esta insistencia en lo individual y particular se ve todavía, con mayor claridad, en la teoría de las relaciones. Como dice Vignaux, interpretándolo, "así como hay un realismo de los universales, que les hace significar una realidad distinta de lo singular, también hay un realismo de los relativos, que les hace significar algo distinto de los absolutos; y no es menos absurdo lo segundo que lo primero". Los escolásticos se planteaban el problema en estos términos: ¿agrega la relación algo nuevo a la realidad absoluta de los términos? Los partidarios de conceptos universales tenían que responder que sí. Ya Durando de San Porciano, con anterioridad a Occam, había respondido que la relación no se distingue del absoluto. Se trata de un nombre. La paternidad, dice Occam, no se distingue de tal o cual individuo que es realmente padre. Si se distinguiera, sería separable; y tendríamos el absurdo de una paternidad sin sujeto. Es una consecuencia de su teoría sobre el universal y el conocimiento.

Resumamos ahora el sentido del occamismo: la ciencia está compuesta de proposiciones, a su vez compuestas de términos, que son los signos de las cosas. Conocemos la diversidad de las cosas por la contradicción existente entre sus realidades concretas, esto es, por la distinción real, la única

admisible, que va de una cosa a la otra, que las hace separables, o por nosotros o, en último caso, por la omnipotencia de Dios. Puesto que no hay otra distinción que la real, bajo el nombre de materia, forma, sustancia, cualidad, no se indica nada distinto que no sea un individuo y un absoluto. Nada, por ende, puede verse en las cosas que dé lugar a un universal o a un relativo; esto es, que indique algo que no sea absoluto. Todo término se refiere a algo concreto y singular.

Qué significa Occam dentro del escolasticismo.

No es nuestro propósito exponer hasta los últimos detalles la doctrina de Occam, sino simplemente señalar, en este estudio introductorio, aquellos puntos principales, cuyo conocimiento es indispensable para la intelección del Tratado que luego publicamos. En el Tratado las conclusiones, filosóficas y teológicas, teóricas y prácticas, que se derivan de su peculiar manera de pensar, están expuestas breve, pero claramente, siempre buscando la íntima conexión con los principios que rigen la doctrina.

Occam creía que, en parte por lo menos, en el problema de los universales, tal como lo resolvía, innovaba. Abelardo había, sin embargo, defendido una opinión similar; pero su importancia en este caso decrece* . Todavía Santo Tomás y Duns Escoto no habían expuesto sus particulares teorías, las más sólidas y mejor argumentadas para un realismo moderado. Sabe Occam que contradice las doctrinas y opiniones comunes de su época. El día en que se escriba un estudio detenido y completo sobre este pensador, al estilo de los que

* P. Vignaux trata magistralmente, en el artículo citado en la bibliografía, el nominalismo en Abelardo y en Occam, sus posibles relaciones y diferencias.

se han escrito sobre Escoto y Tomás de Aquino, sabremos a qué atenernos en lo que se refiere a la gestación y origen de la sistemática de Occam.

Marechal y Giacon se empeñan en considerar al occamismo como una prolongación necesaria y lógica del escotismo. Nada está más lejos de la verdad. El magnífico estudio que Etienne Gilson* ha dedicado al Sutil desbarata esta opinión. "El nominalismo de Occam, decía Longpré**, en sus elementos específicos está directamente dirigido contra Duns Escoto". A lo cual agrega Vignaux: "Nuestro análisis del nominalismo confirma esta opinión: en todas las cuestiones, o casi todas, que hemos expuesto, Escoto aparece entre los adversarios, frecuentemente el principal o el único; la teoría de las distinciones que nos ha parecido de importancia decisiva, está esencialmente dirigida contra su distinción formal. Se trata de una oposición sobre la estructura misma de lo real: del lado nominalista, toda cosa es una, sin división, ni grados internos; de parte del escotismo, la unidad de lo real y aun la misma simplicidad de Dios se prestan a una diversidad y a un orden interno. Como que esta oposición se encuentra a cada paso, la crítica que Occam lleva contra Escoto toma un carácter sistemático: el doctor Sutil es el *adversario* del Venerabilis Inceptor". Con la crítica occamista se desplazan las dos grandes metafísicas del escolasticismo: el tomismo y el escotismo. Rompe con el realismo moderado medieval que, en los términos en que se encuentra expuesto por ambos sistemas, esquivaba los extremos del realismo exagerado y del subjetivismo.

---

* Etienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, París, J. Vrin, 1952.

** E. Longpré, "La philosophie du B. Duns Scot", en *Etudes franciscaines*, 1923, p. 582.

Juzgar las intenciones de Occam escapa a nuestro propósito. Pero, por su vida y aun por sus escritos, es evidente que quería permanecer, por una firme adhesión a los dogmas, fiel a la Iglesia a la cual pertenecía. Lo certifican las afirmaciones que, sobre el particular, encontramos a menudo en sus escritos y algunos hechos conocidos de su vida. Si estuvo en lucha contra el papa Juan XXII y sucesores fue en parte precisamente por exigir una pureza espiritual, que consideraba obligatoria y fundada en los Evangelios, y que el papa se negaba a reconocer. ¿Cómo se explican entonces las opiniones que sostiene en filosofía, imposibles de servir de preámbulo o acercatorias a una fe que, aun siendo dogmática, no quiere, bajo ningún aspecto, presentarse en oposición a la razón? Es ése un problema que no hemos visto estudiado con la profundidad que se merece en ninguno de los que han escrito sobre él. ¿Será tal vez, como dice Gilson, caso muy frecuente en los que han disminuido el poder cognoscitivo del entendimiento, pero que emotiva y sentimentalmente necesitan de la religión, que se aferran a esta última mediante la fe, como áncora de salvación? Entre los pocos aciertos que leemos en el libro de Marechal figura el título de uno de los capítulos: "El agnosticismo fideísta de Occam". Mirado desde nuestra modernidad, Occam nos parece un agnóstico que sinceramente necesitaba de la fe.

Su proyección en la filosofía moderna y contemporánea.

Es unánime la opinión de los que han estudiado el sistema de Occam ver en el mismo las más firmes raíces que es dado encontrar en el escolasticismo, de aquellos sistemas que forman lo que se llama filosofía moderna y contemporánea. Con su crítica quiere demoler en sus fundamentos la

metafísica del siglo XIII, magníficamente pensada y estructurada; es por eso que presagia nuevas modalidades. Aquella manera de pensar de los grandes medievales no ha desaparecido y quizá nunca desaparezca; son síntesis exigidas sentimental e intelectualmente y que satisfacen a muchos pensadores que no podrían tolerar el cerrado naturalismo en que termina, lógicamente, el sistema de Occam. Este mantiene siempre en caución al espíritu, y lo hace sentir víctima de la imaginación y fantasía, cuando se evade de los hechos concretos. A nuestra manera de ver es exagerado, como lo es todo cerrado empirismo o positivismo.

Pero nada acontece en la historia del pensamiento que, a la postre, no resulte, bajo algún aspecto, beneficioso. Hacía falta una revalorización de lo concreto, un estudio de nuestro mundo. El nominalismo indudablemente contribuye a ello. "Equivaldría a disminuir la filosofía moderna, dice Marechal, si la quisiéramos hacer salir entera, por deducción lógica, del nominalismo de Occam. . . Sin embargo, por mucho que se otorgue a diversas influencias, es necesario reconocer que la filosofía moderna, que se desenvuelve sobre un terreno profundamente trabajado por el nominalismo, adquiere de este principio un matiz epistemológico muy pronunciado y muy uniforme para traicionar, a pesar del abigarramiento de las escuelas, una unidad genética profunda". En sentido análogo se expresan Gilson, Giacon, De Wulf, Vignaux y cuantos han escrito sobre el Venerabilis Inceptor.

Un pensador moderno, tan moderno que está al filo del más agudo y extremado existencialismo, Nicolás Abbagnano, considera a Occam como la última gran figura de la escolástica y la primera gran figura de la Edad Moderna. No se le podía otorgar un mayor elogio. Con él la filosofía se

reserva la consideración de este mundo, y queda desplazado para otro orden, para la fe, la dogmática religiosa. Aunque esta actitud de reserva no es exclusiva de Occam, pues ya antes de él Siger de Brabante y los averroístas tomaron posiciones análogas, es quien mejor la razona. La teología de hecho queda separada de la filosofía, reducida ésta a sus propias fuerzas. Desde San Agustín se consideraban conexos los dos órdenes de conocimientos a pesar de mantenerse distintos. Se creía que la filosofía se enriquecía con los aportes de la teología, mientras que esta última esclarecía en parte, aunque no los hiciera comprensibles a la razón, sus misterios.

Occam exagera una corriente tradicional en la orden religiosa a que pertenecía y característica de la Universidad de Oxford donde estudiara: el experimentalismo y la apreciación de la naturaleza. Insistió en estos puntos, pero olvidado del misticismo que notamos en el franciscano Rogerio Bacon; imprimióle las características que distinguirán siglos más adelante a los filósofos ingleses, predecesores de Kant y los primeros representantes del moderno filosofar*. Se anticipó a Locke en la distinción entre experiencia interna y externa, considerando que es muy reducida la relación entre las dos. Puso los fundamentos e incluso señaló los argumentos con los cuales más tarde David Hume negaría la posibilidad de afirmar la presencia de la sustancia inmutable tras los accidentes o el nexo causal que relaciona los seres. Antes que Berkeley, indicó que el mundo externo no es quizá sino pura representación fenomenológica, carente de un sostén objetivo y real.

---

* Véase mi libro *Espíritu de la Filosofía Inglesa*, Buenos Aires, Losada, 1952.

Occam, por lo tanto, es un autor que no ha perdido actualidad. Aquel que considera la filosofía como un pensamiento que se desenvuelve a través de los siglos, no siempre progresivamente, sino con casuales retrocesos, verá en este pensador un momento culminante.

LUIS FARRÉ

BIBLIOGRAFIA

Guillermo de Occam: *Super IV lib. Sententiarum subtilissimae quaestiones*, Lión, 1495 (contiene también su interesante obra *Centiloquium theologicum*). *Quodlibeta septem*, París, 1487; Estrasburgo, 1491. *Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem*, Bolonia, 1496.
L. Baudry: *Le tractatus de Principiis Theologiae*, attribué a G. d'Occam. Edition critique, Etudes de Philosophie Mediévale, XXIII, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1936. Estudio introductorio y el Tratado, cuya versión damos a continuación.

Estudios sobre Occam

J. Maréchal: *Le point de départ de la métaphysique, cahier I, París-Brujas, sin año, pp. 126-151.* Parcial, sobre todo por el exagerado afán de hacer depender a Occam de Duns Escoto.
C. Giacon: *Guglielmo di Occam*, 2 vols. Milán, 1941. Se le pueden hacer los mismos reparos que al anterior.
Maurice de Wulf: *Historia de la filosofía medieval*, traducción de Jesús Toral Moreno, México, Editorial Jus, 1949, Tomo III, págs. 29-48.
Etienne Gilson: *La Philosophie au Moyen Age*, París, Payot, 1947, tercera edición, págs. 638-656.
L. Kugler: *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913.
P. Vignaux: "Nominalisme", en *Dictionaire de Théologie Catholique*, tomo XI, primera parte, París, 1931, cols. 717-784. Es la mejor exposición

y la más sistemática que hemos leído. Utiliza de continuo las obras del filósofo.

E. Amann y P. Vignaux: *Occam (Guillaume d')*, en el diccionario citado, tomo XI, cols. 864-904. Vida y obras por Amann, parte doctrinal por Vignaux.

N. Abbagnano, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931. Pone especial interés en demostrar la relación de Occam con la filosofía moderna y contemporánea.

José Ma. Rubert Candau: *La filosofía del siglo XIV a través de Guillermo Rubió*, Madrid, Ediciones Verdad y Vida, 1952, págs. 45-58. Muy buena exposición, sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza del conocimiento universal.

J. Paulus: "Sur les origines du Nominalisme", en *Revue de Philosophie*, 1937, págs. 313-330.

P. Doucoeur: *Le movement, temps et lieux d'apres Occam*, en *Revue Philosophique*, 1937, páginas 313-330.

León Baudry: *Guillaume d'Occam* savie, ses oeuvres ses idées sociales et politiques, T. I. L'homme et les oeuvres, París, 1950.

Martín Gottfried: *Wilhelm von Ockam. Untersuchungen zur Ontologie der Ordningen*, Berlín, Walter der Gruyter, 1949. Se empeña en acercar el concepto de ser trascendental, en lo que toca a su relación con la *ratio*, a lo que enseñaron Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Para Gottfried el problema fundamental se reduce al problema de la unidad.

TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA

Dios puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción*.

Adviértase que no se dice que Dios puede hacer todo lo que no incluye contradicción, pues entonces podría hacerse a sí mismo; pues El no incluye contradicción; sino que puede hacer todo lo que, al ser hecho, no incluye contradicción, esto es, todo aquello de lo cual no se sigue contradicción ante esta proposición: "esto está hecho".

De cuyo principio se sigue que puede en el género de la causa eficiente todo lo que puede la causa segunda; porque si puede hacer todo lo que, una vez hecho, no incluye contradicción y consta que ninguna causa segunda puede hacer ninguna de aquellas cosas que incluyen contradicción, se sigue que El puede todo lo que puede la causa segunda.

Del mismo principio se sigue y queda establecido, que Dios puede, prescindiendo de sí mismo, producir y conservar todas aquellas cosas de las cuales una no es parte esencial de la otra, ni

---

* L. Baudry, en la edición crítica latina del Tratado, confirma cada una de las afirmaciones, citando aquellos lugares en los cuales Occam las expone o trata más extensamente. Me limitaré a hacer la referencia, generalmente limitándome a los comentarios sobre las Sentencias, en los puntos básicos. Así, por ejemplo, con relación a este primer principio, véase II *Sent.*, q. 9 in fine.

ninguna de ellas es Dios. Pues incluiría contradicción que se produjera a sí mismo y simultáneamente a otra cosa, puesto que El mismo no existiría, siendo así que consta que El es la causa de ser aquello de cuyo ser se sigue lo otro y sin lo cual no sería lo otro.

A causa del mismo principio se sigue que Dios puede o pudo producir el mundo desde la eternidad, porque esto no incluye ninguna contradicción* .

Del mismo principio se sigue que no conviene que una sustancia creada actúe como sustancia de otra.

También se desprende que Dios puede aumentar su caridad hasta el infinito o, hablando con más lógica, aumentar infinitamente su caridad, porque, donde quiera que se halle la caridad en un grado finito, no se sigue contradicción de que haya otra mayor que aquélla.

También queda establecido que Dios puede, más allá de toda creatura, producir otra más noble, distinta en cuanto a su especie, porque, dada cualquier especie de perfección finita, no existe contradicción en que se produzca otra más perfecta que aquélla. Puesto que cualquier especie creada es de una perfección finita**.

Del mismo principio y de la primera conclusión se deduce que Dios puede virtualmente ser odiado

---

* Santo Tomás y otros escolásticos admitían la posibilidad de una creación *ab aeterno*: aunque de hecho, a causa de la revelación, sostienen su creación en el tiempo. Sus argumentos eran en el fondo los mismos de Occam, esto es, la omnipotencia divina.

** Leibniz, atendiendo a la omnímoda perfección divina, enseñó que si Dios creaba, tenía que crear lo mejor; Occam, defensor de la omnipotencia, opina que no se agota el poder creativo jamás, ni aun en cuanto a la perfección de lo creado o creable.

por una voluntad creada. Pero Dios, por el contrario, puede hacer todo aquello que una vez hecho no incluye contradicción: luego, puesto que el ser realizado tal precepto no incluye contradicción, porque la creatura puede hacerlo, se sigue que Dios puede ordenarlo.

Igualmente del mismo principio y de la primera conclusión se desprende que Dios puede inmediatamente hacer por sí mismo, en el orden de la causa eficiente, todo lo que puede mediante la causa segunda. Puesto que puede mediante alguna creatura realizar tal precepto, se sigue que también lo puede realizar por sí mismo; así, pues, la voluntad obediente a tal precepto, establecido por Dios, merecería la beatitud* .

De las relaciones y de los números

De lo expuesto, o sea que Dios puede producir y conservar alternativamente, etc., todas las cosas prescindiendo de sí mismo, se sigue que las relaciones de los números, la proporción, como duplo, mitad y otras similares, no son cosas diversas de los absolutos de los cuales se habla**. Pues sería contradicción que una magnitud de dos pies fuese y no fuese doble con relación a su mitad, o que dos pies fuesen y no fuesen iguales

---

* I. *Sent.*, dist. XLVII, q. 2, D. El que Dios puede ocupar el lugar de las causas segundas, sin que aparentemente nada cambie, explicaría que, incluso según la teología, resultaran inútiles las sustancias, las cuales, de acuerdo con los escolásticos, son el principio de las operaciones. Tendríamos entonces el ocasionalismo de Malebranche, esto es, que "la causa verdadera es aquella entre la cual y su efecto el espíritu percibe una unión necesaria". Tal sería únicamente la voluntad de un ser todopoderoso.

** I. *Sent.*, d. XXX, q. 1, M. Si la relación se distingue de sus términos, como dice frecuentemente, podría separarse, lo cual es un absurdo; esto es, por ejemplo, si la paternidad es algo distinto de aquel que es padre con relación al hijo, sería aislable la paternidad.

según aquella dimensión de acuerdo con la cual son iguales; o que dos cosas blancas fuesen y no fuesen similares; y lo mismo puede decirse de todas las relaciones que sin contradicción no pueden no ser una vez que existan sus respectivos extremos.

De la pasión

De lo mismo se sigue que la pasión propia demostrable del sujeto no es otra cosa diferente de la que le es inherente, sino que es término connotativo que introduce al sujeto derechamente y lo sustituye, pero connotando algo extrínseco al sujeto positiva o negativamente; y lo mismo es en cuanto a los términos relativos de que se ha tratado, con la excepción de que lo que de él se predica es, en algunas ocasiones, contingente y, una vez puesto en su ser aquello de lo que se predica, puede o no verificarse de él, a causa de la existencia o no existencia del otro extremo; pero la pasión es siempre verificable en el sujeto, mientras exista, y como se ha dicho, es un término que connota o indica al sujeto y a algo que le es extrínseco o distinto realmente de sí mismo o indica al mismo sujeto de otra manera que como al término que es el sujeto de una proposición en la cual la pasión se predica del sujeto; lo que indica que cada uno de los términos señala al sujeto.

De acuerdo con esto se establece que lo uno, lo verdadero, y lo bueno y las demás pasiones de este género son propias del ente, porque lo que el ente significa positivamente, lo uno lo significa negativamente, y lo que el ente significa de una manera indeterminada, lo verdadero lo significa

determinativamente*. Pues ente significa todas las cosas indeterminadamente; por lo tanto, significa también lo entendido de manera indeterminada, a la manera que lo superior comúnmente señala su inferior, pero lo verdadero significa lo entendido determinadamente. Pues es verdadero el ente inteligible y aprehensible por el intelecto. También el ente señala a la voluntad como a su común inferior, pero el bien indica la voluntad determinadamente. Pues es bueno el ente apetecible y que puede ser deseado. Y esto son los diversos modos lógicos, esto es: determinado e indeterminado, afirmativo y negativo; por el contrario, los modos gramaticales son recto y oblicuo y otros similares, que algunas veces establecen también una diferencia semejante entre el sujeto y la pasión.

De lo expuesto se deduce que la blancura y el sabor y otros similares, no son pasiones; puesto que por no ser partes esenciales de la cosa pueden separarse de ella, permaneciendo la cosa; pero la pasión se puede siempre verificar en el sujeto, mientras éste exista**.

Según esto, para saber en general qué término sea pasión y cuál no, enseña que es pasión todo término verificable necesariamente del sujeto, mientras éste existe, y esto por predicación directa y que significa algo extrínseco al sujeto, afirmativa o negativamente, especialmente de manera afirmativa, y cuya predicación no es

---

* Esta manera de explicar los atributos llamados trascendentales que, aparentemente, no se distingue de lo que afirman los demás escolásticos, se basa, sin embargo, en la existencia y el conocimiento exclusivo de lo concreto.

** Como había enseñado Demócrito entre los griegos y enseñó Locke en el siglo XVII, Occam defiende que sensaciones o cualidades, como el sabor, el color y el olor, denominadas modernamente cualidades secundarias, no pertenecen a las cosas, sino que son subjetivas.

necesaria accidentalmente. Más digo, en predicación directa, porque por predicación indirecta puede el sujeto ser predicado por la pasión y en la predicación necesaria del primer modo. De donde es cierto y necesario lo siguiente: lo risible es hombre, como también, a la inversa, el hombre es risible. Más digo: especialmente, si de manera afirmativa porque de algunas negativas hay opiniones distintas, pues algunos dicen que tales negativas: hombre es no asno, la piedra es no madera, están de por sí, lo que se llama en el primer modo por sí y, sin embargo, los predicados significan algo diverso negativamente de los sujetos. Pero esto depende de cómo queramos distinguir estos modos. De la misma manera, sin embargo, hay quien opina más bien que tales proposiciones son por sí del segundo modo y puede decirse lo que conviene decir, a saber: el hombre es no asno y el hombre no es asno porque esta segunda de por sí es del primer modo, si es que alguna proposición negativa, deba ser puesta por sí en el primer modo; pero la primera puede ponerse en el segundo modo por sí misma y esto con tal que el predicado sea necesariamente verificable de las cosas significadas por el sujeto, mientras éste exista.

De esto se sigue que no toda pasión sea demostrable de su sujeto en primer lugar y *a priori* porque, si tal predicado necesario es pasión y consta que alguna negativa es inmediata, como lo demuestra el dictado filosófico: *Primo posteriorum* y tal es indemostrable de su sujeto en primer lugar y *a priori* es evidente, por lo tanto, que tal predicado necesario no es demostrable del sujeto.

Sobre el género, la especie y la diferencia

De acuerdo con lo dicho se distingue entre género y especie y entre diferencia y propio o pasión

propia. Para evidenciarlo, manifiesta que algunos de los términos pueden verificarse del sujeto, cuando éste exista y otros no, y que algunos son verificables necesariamente de la cosa, siempre que ella exista. Los primeros se denominan accidentes. De donde, Porfirio dice: accidente es lo que está presente y ausente sin que se corrompa el sujeto. No habla de ausencia y presencia únicamente según la inherencia real, como la blancura está presente y ausente, sino de estar presente y ausente de acuerdo con la predicación. De donde la relación de doble, por lo menos alguna, y de mitad, son accidentes de esta manera, pues no son cosas inherentes a los sujetos distintas de ellos, como se ha dicho. Mas, que la relación de doble sea accidente de esta manera se evidencia porque una madera de dos pies es de doble tamaño que una piedra de un pie; sin embargo, desaparecida la piedra y permaneciendo la madera, la madera deja de ser doble en relación con la piedra, y es así como permaneciendo la madera, la duplicidad puede ser verificable y no verificable; pero existe otra duplicidad, según la opinión que defiende que la cantidad es distinta de la sustancia y de la cualidad, así no es accidente, por ejemplo: el doble de algo con relación a su propia mitad. La razón es porque en este caso no puede existir aquello que es doble, si no existe aquello que es la mitad. Pero sea lo que sea de la duplicidad, siempre la mitad es accidente, porque se predica contingentemente de aquello que es mitad. Pues Dios puede conservar una mitad destruyendo la otra, y por consiguiente, estando el todo destruido, entonces lo que queda no es la mitad. Pero en cuanto a los términos que son verificables necesariamente de la cosa, mientras ésta existe, algunos significan, a más del sujeto de quien se predican y de sus partes, algo extrínseco afirmativa o negativamente y estos términos se denominan la pasión propia o las pasiones. De donde lo visible es pasión de color;

éste, pues, es por sí del segundo modo de lo que se dice por sí mismo: el color es visible en segundo lugar del alma, y en su mayor parte, todos los predicados sonantes en potencia o en acto son de la misma índole, como: la materia es informable o receptiva de la forma, el calor es capaz de calor, Dios es creador y otros similares. Hay otros términos que no significan nada distinto del sujeto y de sus partes y algunos de ellos significan en primer lugar la parte esencial de la cosa y son impuestos a ella para significar el todo y significan lo supuesto concretamente y suponen por el todo y a tal término se denomina diferencia. Hay otros términos que significan el todo en primer lugar y éstos difieren según que sean más y menos determinados e indeterminados, porque uno significa más que otro. Pues significa todo aquello que el otro significa algo más; y así se distingue el género y la especie.

Según lo predicho se sigue que de Dios se predican verdaderas pasiones porque los predicados connotativos, además de lo que es Dios, a quien significan directamente, connotan cosas extrínsecas indirectamente, como que es creador y beatificador y otros similares.

Según esto, se enseña que la pasión no se deriva de los principios del sujeto como decían los antiguos, porque puede haber pasión en un sujeto que no tiene ningún principio, como de la esencia divina, cuya pasión es ser incomunicable; según esto, se negarían estas proposiciones: la pasión está en el sujeto, lo risible conviene al hombre y otras similares, a no ser que se acepte risible material o simplemente y convenir según la predicación, no según la inherencia.

Según lo predicho se establece que la diferencia se toma de la parte esencial de la cosa y se establece que de toda parte esencial puede tomarse, y esto

tanto de la materia como de la forma* . Para probarlo, débese saber que la diferencia no es sino un término impuesto por la parte esencial para significar el todo concretamente que puede ser medio en la demostración, para expresar la diferencia o distinción de uno con relación a otro que incluye una conclusión negativa por la cual se enuncia que una cosa no es aquella otra; mas tal medio puede tomarse de toda parte. De donde del mismo modo que de la forma final del hombre se toma el medio para concluir que el hombre no es una piedra o asno u otras cosas y argumentando en esta forma: que nada que tiene alma racional es piedra o asno; ahora bien, el hombre la tiene, luego, etc., así también de la materia se deriva el medio para concluir que el hombre no es ángel; pues si: nada material o que tiene materia es ángel, y el hombre es de este género, por lo tanto, etc. De donde se deriva que la diferencia es tanto material como racional.

De acuerdo con esto enseña que género y especie se predican de lo que es la cosa (in quid), porque ambos significan en primer lugar el todo, de manera que es lo mismo ser predicado de algo, lo que es significar primariamente el todo y no una parte o algo distinto del sujeto. Pero la diferencia se predica de la cualidad de la cosa (in quale) porque concretamente se predica sólo del todo; pero al predicar en cuál cosa se entiende sustancialmente, porque no significa sino la parte esencial de la cosa que pertenece a su sustancia. Pero otros términos se predican de la cualidad accidentalmente porque significan algo que no es de la sustancia del sujeto del cual se predican, pero una

---

* *Sent.* Prolog., q. 2, *in fine.* Santo Tomás enseñaba que toda sustancia implica una *forma*, y que en virtud de esta forma una sustancia es clasificada dentro de una especie determinada; para que se diferencie es necesario que exista en el individuo otro elemento, denominado *materia*. La forma es un elemento abstracto, inadmisible para Ockam. A lo más, se resuelve en un término.

cosa es el accidente y otra lo propio, como se ha dicho, porque uno se predica contingentemente, pero lo otro necesariamente o por lo menos no contingentemente. Mas aunque la diferencia se predique de la cualidad, como se ha dicho, y el género de lo que es; sin embargo, entrambos se predican por sí en el primer modo de decir por sí y la razón es porque necesariamente se predican en cierto modo del sujeto y nada significan que le sea extrínseco; contrariamente a lo que pasa con los otros.

De acuerdo con lo que se dijo que la diferencia se toma de la parte esencial de la cosa y que se establece de toda parte esencial, es claro que, todo compuesto de partes accidentales y con composición esencial definible, por definición propiamente dicha consta de género y diferencia; de aquel y de otros puede abstraerse un concepto común que significa a entrambos de manera que se impone a aquel todo primero y esto determinadamente: tal es el concepto de género, como se ha dicho; pues de sus dos partes esenciales puede separarse la diferencia y así tendrá género y diferencia propiamente dicha.

De acuerdo con esto queda establecido que las cosas simples, ya sean sustancias, como los ángeles; ya accidentes, no son definibles por definición propiamente dicha, sino que, si se definen, en lugar de una verdadera diferencia se establece un término connotativo de algo extrínseco o un término negativo o algún término común a sí y a otros varios similares; y la razón es porque la diferencia se toma de la parte esencial, como se ha dicho; por lo tanto, las cosas que no tienen parte esencial no tienen diferencia y, por consiguiente, definición.

De acuerdo con lo dicho se enseña que no hay pluralidad de conceptos sin pluralidad de cosas. De ahí que lo simple que no incluye pluralidad no puede tener varios conceptos que lo signifiquen a él sólo. Pues los conceptos se comportan en la representación como el objeto en el ser. Y, por lo tanto, así como el objeto es único en su ser, así no habrá sino un concepto que lo represente; y esto explica por qué de dos conceptos que significan la misma cosa, uno es el género, y el otro no; y por qué razón uno es la diferencia, y otro no, cuando precisamente significan lo mismo el uno y el otro.

De acuerdo con esto se establece que entre conceptos que con precisión significan la misma cosa, uno no puede ser quidditativo y otro denominativo y que uno de ellos se demuestre del sujeto, a priori por medio del otro, puesto que no hay razón para que uno sea más quidditativo que el otro, cuando absolutamente significan lo mismo y cuando el concepto quidditativo es aquel que significa toda la quiddidad* y nada distinto de ella; pero esto lo hacen entrambos; luego se sigue que entrambos son quidditativos. Que pertenece a entrambos se evidencia, porque si uno lo es, cuando precisamente el otro significa lo mismo que aquél no hay duda que también el otro lo es.

Según esto, niega que de Dios se puedan demostrar conceptos denominativos que signifiquen sólo la esencia divina, pues no hay tales conceptos.

Según esto, niega que los atributos, como la bondad divina y otros similares, sean conceptos

---

* Me otorgo la libertad de usar la palabra quiddidad y quidditativo, porque no hay en nuestro idioma expresiones que equivalgan a su significado. Se refieren a lo que es la cosa, del latín *quid est*.

denominativos que indiquen la sola esencia divina. Pues todo concepto que indica la sola esencia divina es quidditativo.

Según lo predicho, se enseña que de lo simple no pueden tenerse varios conceptos que cada uno de ellos implique al mismo ser simple totalmente, a no ser que uno sea superior al otro o connote algo extrínseco negativa o afirmativamente.

Se sigue de lo dicho, porque la pluralidad de los conceptos se origina de la pluralidad de cosas necesariamente, como se probó. Por lo tanto, si de lo simple existen varios conceptos, éstos indicarían varias cosas y no solamente lo simple. Por lo tanto, o connotando y se tiene otra parte disyuntivamente, o directamente y entonces será un concepto común para cada uno de los significados y entonces será superior con relación a aquel que significa solamente el otro y así se tiene otra parte disyuntivamente. De donde no se ha de negar que el mismo ser simple puede concebirse por varios conceptos y éstos quidditativos, mientras uno le sea común a él y a otros. Ni esto se opone al principio antedicho, esto es que no hay pluralidad de conceptos sin pluralidad de cosas, porque aquella pluralidad o diversidad de conceptos de que se habla proviene de la distinción de las cosas, porque un concepto significa solamente este ser simple y otro concepto significa al mismo y a otros, o de dos conceptos uno significa este ser simple y algunas otras cosas, por ejemplo *a*, *b*, y el otro significa el mismo ser simple y algunos otros, por ejemplo *c*, *d*, y así se distinguen aquellos conceptos aunque sean quidditativos.

De acuerdo con esto establece que el ser simple puede también definirse por términos no connotativos ni extrínsecos ni negativos, aunque tenga sin embargo algunos conceptos no alternativamente puestos, uno de los cuales sea común a él y a

otros y otro sea común al mismo y a algunos otros diversos de los primeros como se ha puesto el ejemplo arriba con relación a *c*, *d*, y de esta definición habla Aristóteles en el libro segundo *De posterioribus* cuando dice que cualquier parte de la definición está en más, pero el todo en igualdad; por ejemplo, la cantidad se divide en continua y discreta y en la que tiene posición y no tiene posición. Por lo tanto, sea *a* género convertible en este término cantidad continua y *b* convertible en el que no tiene posición; si luego se define el tiempo diciendo que es *a b*, esto es, el tiempo es cantidad continua que no tiene posición, cada una de las partes que constituye la definición abarca más que el tiempo y, sin embargo, el todo está en igualdad. Que cada una de ellas abarca más se evidencia y en primer lugar en cuanto a *a* porque hay más cantidades continuas que tiempo. En cuanto a *b* también se evidencia lo mismo, porque la oración no tiene posición como también lo demuestra el filósofo en los predicamentos; y, sin embargo, el todo *ab*, es convertible en igualdad con el tiempo porque no hay ninguna cantidad continua que no tenga posición sino el tiempo, como se evidencia discurriendo por todas las cantidades que enumera el filósofo.

Según lo dicho, se enseña que los términos atributivos comunes a Dios y las creaturas se predican de Dios en el primer modo de lo que significan por sí. La razón es, porque todo concepto abstracto se predica por sí de aquellos de quienes se abstrae inmediatamente en el primer modo de lo que significa por sí. Pero la sabiduría en común o el concepto de sabiduría inmediatamente se abstrae de la sabiduría creada o increada; por lo tanto, se predica de entrambas *per se* en el primer modo* .

---

* I. *Sent.* d. II. II, q. 2, F. J. Los escolásticos discutían si los atributos que nosotros predicamos de Dios, que tienen semejantes

De acuerdo con esto se enseña que los términos atributivos, aceptados de esta manera, no pueden demostrarse de Dios a priori. La razón es porque la proposición en la cual se asienta tal término común, que se predica de su inferior del cual se abstrae inmediatamente, es inmediata; mas la proposición inmediata no puede demostrarse. Sin embargo, aquellos términos pueden aceptarse por duplicado, como dice, puesto que significan a Dios y la creatura rectamente, como el concepto significa la cosa de la cual se abstrae inmediatamente, y así se han dicho de ellas, esto es, que no pueden demostrarse de Dios a priori. El otro modo como términos connotativos que significan algo extrínseco con relación a Dios oblicuamente; por ejemplo, justicia indica la creatura a la cual sigue de acuerdo con los méritos o deméritos pena o premio; la misericordia connota la creatura que al pecar es perdonada por Dios y así de otros; y en esta manera no se predican de Dios por sí en el primer modo de lo que dicen por sí y de este modo puedan demostrarse de Dios a priori en alguna manera. De ahí que ésta es una demostración por decirlo así, a priori: todo ente es bueno, Dios es ente, por lo tanto es bueno. La razón es porque ente es previo a Dios por prioridad de consecuencia; pues se sigue: Dios es, luego es ente y no lo contrario. Mas al ente le conviene el término bueno convertiblemente, pues el ente es bueno y a la inversa; pero a Dios no conviene este término convertiblemente y por tanto esta demostración es a priori según consecuencia.

De acuerdo con esto enseña que la simplicidad está verdaderamente en el género y en la especie y esto no de acuerdo con formalidades o grados intrínsecos realmente distintos, sino sin ninguna

---

en lo creado, se predicaban analógica o unívocamente. Santo Tomás se inclina por lo primero; Escoto por lo segundo. En el particular, Occam coincide con Escoto, pero parte de premisas totalmente diversas.

distinción intrínseca; porque la distinción extrínseca de las cosas consiste en que muchas se representan por un concepto y las menos por otros; se distinguen aquellos conceptos, uno es general y el otro es especial.

De esto se sigue que de la simplicidad de Dios no puede probarse que Dios no esté dentro del género. Pues las cosas simples que absolutamente no incluyen ninguna distinción, están en el género. Pero para esto basta alguna distinción de las cosas de las cuales una sea más semejante, otra más desemejante, de manera que pueda abstraerse un concepto común a éste y así otro común a los mismos y semejante a los disímiles. Si, por lo tanto, se abstrae un concepto que representa a Dios y a los ángeles precisamente del orden supremo y otro que representa a Dios y a todos los ángeles, fundándose en la simplicidad, no puede aducirse razón para que uno de aquellos conceptos no sea el género del otro.

De lo cual se enseña que no es igual el concepto de especie y de definición, porque el concepto de definición está compuesto de los conceptos género y diferencia y la definición no es sino de distintas partes esenciales de los compuestos como se dijo antes. Mas el concepto de especie no es compuesto sino que es simple y tan simple como el concepto del género, y esto es porque entrambos significan primariamente al todo y ninguno se toma primariamente por la parte.

De esto también se deduce que es falso lo que suele decirse que el concepto de especie o la especie se compone de género y diferencia. El concepto de definición sí que está compuesto así, pero no el concepto de especie; ni tampoco es siempre verdadero que el concepto de especie incluye el concepto de género y diferencia, porque en los conceptos simples no se incluyen ni

formal ni virtualmente. Más en los compuestos, aunque los incluya virtualmente, sin embargo no los incluye formalmente. Pero la definición incluye a ambos formalmente, como el todo incluye su parte y esto porque la definición se compone de ellos.

Según lo dicho, se enseña que no hay una distinción de formalidades intrínseca a la cosa, de modo que por medio de una de ellas la cosa sea singular distinta en su ser individual y por otra una en la especie y por una tercera una en el género y que la unidad específica sea menor que la unidad numeral y la unidad genérica menor que entrambas* . Por lo tanto, sin ninguna distinción intrínseca la misma cosa puede convenir más con uno que con otro, esto es, ser más semejante a una cosa que a otra y consecuentemente concebirse de tal manera que el intelecto conciba a ésta y a aquélla con un concepto con el cual no concibe aquélla y con otro concepto concebir a aquélla y no a ésta. No existe tal formalidad indivisible sino que cualquier cosa es por sí misma singular porque cualquier cosa es lo mismo por sí mismo y no diverso de sí mismo. De donde, así como no tiene objeto buscar por qué el hombre es hombre según el libro 7 *De la metafísica*, tampoco tiene objeto buscar por qué este hombre es este hombre, pues sus causas no son sino las causas que causan este hombre. De donde es irracional indagar qué es el principio de individuación de la manera que suele indagarse, porque es más racional indagar qué es lo que hace la universalidad,

---

* Para Duns Escoto, a quien seguramente tiene en vista Occam en este pasaje, las esencias forman una jerarquía de tal índole que las superiores incluyen las perfecciones de las inferiores, y por el hecho mismo de incluirlas, las unifican. Sin embargo, ello no impide que en el estudio de las esencias, veamos en ellas distintas formas, *distinctio formalitatum*. No podía darse opinión más contraria a la de Occam, de que el individuo es irreductible y que en él no se puede establecer distinción ninguna, sin peligro de su unidad.

porque la individuación pertenece formalmente a cualquiera por sí mismo. Pero la universalidad no compete a las cosas fuera del alma o les conviene por alguna denominación extrínseca al alma o a su concepto* .

*De las suposiciones***

De que cualquier cosa es singular, se deduce que la suposición simple no es suposición que esté en vez de la naturaleza de la cosa, como suele decirse, porque no hay tal cosa. Por lo tanto, la suposición del término b está en vez de la cosa que significa a o en vez del signo que significa naturalmente a la cosa cuyo concepto está en el alma a o en vez de un signo sustituido arbitrariamente. Por lo tanto, a la primera suposición se la denomina personal, a la segunda simple y a la tercera material. Ejemplo de la primera: el hombre corre. Ejemplo de la segunda: el hombre es especie. Pues lo que corre no es una especie, esto es, un concepto mental. De donde los modernos sofistas sin distinción negarían absolutamente la siguiente proposición: el hombre es especie, sin embargo dicen que su intención (el objeto intencional) es la especie; empero, si queremos conceder ésta de acuerdo con los antiguos, diremos que su sujeto está en vez de la intención. Ejemplo de la tercera suposición es ésta: el hombre es disílabo. Y éstas son las únicas suposiciones.

De ahí que niegue las siguientes proposiciones comunes: hombre blanco es un agregado acciden-

---

* Los escolásticos gastaron mucha tinta para fijar el concepto de individuación. A Occam, así como al empirismo y positivismo modernos, le parecen vanas e inútiles tales cuestiones, pues lo que existe, necesariamente existe concreta e individualmente, de modo que existencia real e individuación son idénticos.

** Véase la teoría de la *suppositio* muy bien explicada en Vignaux, art. cit., col. 737.

tal, hombre blanco se compone de sustancia y cualidad y otros similares, porque si el sujeto está en vez de la cosa que es el hombre blanco aquella cosa es Sócrates o Platón, pero ni Sócrates ni Platón es un agregado accidental; tampoco el concepto es un agregado accidental porque es una cualidad que existe subjetivamente en el intelecto; ni la voz ni la escritura es un agregado accidental. Pero tal proposición que, debido a la fuerza de las palabras, es falsa, debe exponerse para una buena comprensión, si se encuentra en algún autor. De donde, por esta proposición: el hombre blanco es un agregado, entienden los autores que mediante estos términos han de entenderse muchas cosas en un género predicamental distinto en algún modo, a pesar de que ni uno ni otro están en vez de aquellas cosas ni ambos términos presuponen a aquellas cosas. De ahí que conceda estas proposiciones: Dios hace el mal, y el mal es hecho por Dios porque argumenta en esta forma: esto es malo, esto es hecho por Dios, por lo tanto el mal es hecho por Dios; así: esto es hecho por Dios, esto es malo, por lo tanto lo malo es hecho por Dios. Igualmente puede argumentarse en una conclusión opuesta a la primera figura, así: ningún mal es hecho por Dios, esto es malo, luego no es hecho por Dios. La conclusión es falsa; luego también lo será alguna de las premisas. No la menor, luego la mayor; por lo tanto, su opuesta es verdadera, esto es, que algún mal es hecho por Dios.

Ni sirve decir que no es hecho por Dios en cuanto es malo, porque no es lo mismo decir el mal es hecho por Dios y el mal en cuanto mal es hecho por Dios. Pues de la falsedad de la segunda proposición no se infiere la falsedad de la primera. Mas la causa porque la primera es verdadera, es porque su sujeto presupone personalmente la cosa que significa e igualmente el predicado, porque es

el mismo acto el que es hecho por Dios y por la voluntad creada y es bueno y es malo* .

De lo que es per se (por sí mismo)

Por la misma razón hay que conceder que el músico edifica por sí y se prueba así: éste edifica por sí, éste es músico; luego el músico edifica por sí. Se prueba en seguida por la conclusión opuesta en la primera figura como la precedente; luego, etc. Pero aunque conceda ésta: el músico edifica por sí, sin embargo no concede aquélla: ésta es por sí, el músico edifica pero: ésta es verdadera: el que crea necesariamente es Dios; sin embargo, no lo es ésta: ésta es necesaria, el que crea es Dios.

Y adviértase: cuando se dice el constructor edifica por sí, mas el músico edifica accidentalmente, la intención del filósofo es: ésta es por sí; pero el constructor edifica es accidental; el músico edifica. Pero cuando se dice que ésta es por sí: el constructor construye, no se toma *per se* en el primer modo de decir por sí ni en el segundo puesto en el *Libro de los posteriores* porque tal proposición por sí será necesaria en el segundo de aquellos modos según el filósofo, pero ésta: el constructor edifica, o ésta: Policleto edifica, es contingente. De donde cuando en la proposición que significa acción o pasión o movimiento o recepción o cualquier otra denominación similar en el sujeto de la proposición, se expresa algo que es causa de la proposición, se expresa algo que es causa de la cosa significada por el predicado o en

---

* I. *Sent.* d. XLII, q. 1. Se sigue del principio de que Dios puede hacer todo aquello que, una vez hecho, no incluye contradicción; y de la otra enseñanza de Occam, de que en Dios, lo mismo que en los individuos creados, no es posible distinción ninguna entre sus atributos: voluntad, inteligencia, bondad, etc., se identifican con su esencia, sin posibilidad de analizar de qué manera los unos presuponen a los otros.

el predicado, cuando se expresa aquello según lo cual la cosa significada por el sujeto es su causa, la proposición designa que la causalidad es por sí; cuando no, es accidental. De donde ésta es así por sí; lo cálido caliente; y ésta, accidental: lo luminoso calienta. Igualmente ésta es por sí: lo luminoso ilumina, y ésta por modo accidental: lo cálido ilumina. Igualmente ésta es por sí: lo alterable se altera, y ésta es accidental: lo alterable se aumenta e igualmente lo aumentable se altera. Igualmente ésta es por sí: la superficie es colorada, y ésta accidental: lo intelectual es colorado. Y de esta manera usa muchas veces el filósofo del concepto de lo que es por sí en sus sentencias, como en el *Primer libro de la física* cuando dice que de lo no musical por sí se hace musical y en el mismo dice que lo blanco se hace por sí de lo no blanco que es lo negro, y en el *Segundo libro de la física*, cuando enseña cuáles son las causas por sí y cuáles son las causas accidentales; y cuando trata de la causalidad y de la suerte. Y en el *Tercer libro de la física* del poder, del trabajar y del sanar, y en el *Cuarto libro de la física* por sí de la inmutabilidad del lugar, y en el *Quinto de la física* en el principio y en otras partes del libro. Y adviértase que tal causa y tal causado es doble y el universal que lo denomina, a uno lo denomina real y al otro por ilación o por comunidad o por apropiación; por ejemplo, cuando se dice lo cálido calienta, en el sujeto se expresa la causa real, esto es, el calor. Igualmente cuando se dice: lo blanco disgrega, se expresa la causa por ilación. Igualmente cuando digo el cuerpo se altera o lo movible se altera, se expresa un sujeto común. Mas cuando digo lo alterable se altera, se expresa el sujeto apropiado. Y como éstos hay muchos modos de ser por sí como puede apreciar el que quiere aplicarlos. Y considero que este modo se encuentra en el *Libro primero de los posteriores*, como que el muerto muere a causa de la muerte.

Por esta razón se enseña que el intelecto divino quiere por sí y la voluntad divina entiende por sí. Sin embargo, ésta es por sí: el intelecto entiende y la voluntad quiere; y éstas son accidentales: la voluntad entiende y el intelecto quiere.

Del silogismo expositorio

Según lo cual se enseña que el intelecto divino es por sí principio del Espíritu Santo como la voluntad. Esta, sin embargo, no es igualmente por sí: "el intelecto es principio del Espíritu Santo", como ésta: la voluntad es principio del Espíritu Santo. Y todas estas cosas se prueban por el silogismo expositorio que se perfecciona, reduciéndolo al cuarto modo de la primera figura como antes por la conclusión opuesta con una de las premisas, concluyendo lo opuesto de la otra premisa. De acuerdo con lo cual se enseña que el silogismo expositorio siempre se encuentra en las creaturas y no hay en él falsedad de accidente, como algunos la ponen en los silogismos hechos primeramente. Ni este silogismo de Coristo, que viene, debe formarse como se forma comúnmente, esto es: el que viene es conocido por ti, Coristo es el que viene, luego Coristo es conocido por ti, porque las premisas son verdaderas y la conclusión falsa. Sino que debe formarse: Tú sabes que Coristo es éste, Coristo es el que viene, luego tú sabes que este Coristo es el que viene. Ni sirve decir que en el silogismo expositorio hay falsedad de accidente, porque acontece que Coristo en cuanto que es conocido por ti es el que viene, porque así es en el mejor silogismo. De donde el que argumenta así: todo músico es blanco; todo hombre es músico, luego todo hombre es blanco, es un silogismo óptimo en el primer lugar de la primera figura y, sin embargo, es cierto que es accidental para el hombre en cuanto es músico,

que sea blanco y es accidental para el músico en cuanto es blanco que sea hombre y cualquier extremo es accidental en esta forma al otro extremo y al medio, y por lo tanto esto no basta para la falsedad del accidente, es decir que esto le acontece como en el caso de aquel extremo. Ni sirve decir que no conviene que si algo se verifica de la proposición media que se verifique de la proposición mayor extrema, sino cuando lo que está en el medio guarda verdad con la menor extrema, porque éste es un buen silogismo: todo hombre es animal, todo asno es hombre, luego todo asno es animal; y también ésta: todo hombre es piedra, toda blancura es hombre, luego toda blancura es piedra. Y, sin embargo, piedra no se verifica de la blancura, sino en cuanto guarda relación de verdad con hombre. Y por esto dice que el silogismo expositorio siempre se realiza en las creaturas y en las cosas divinas y nunca debe negarse, sino cuando lo señala expresamente la fe o donde de una manera expresa e inevitablemente se sigue de las cosas que establece la fe.

De acuerdo con esto, se enseña que el filósofo conoce la trinidad de las personas porque este Dios es conocido por el filósofo y este Dios es trinidad, luego la trinidad es conocida por el filósofo. Pero no se sigue de esto: luego el filósofo conoce que Dios es trino y uno, así como no se sigue lo cálido es visto por Sócrates, luego Sócrates ve que esto es cálido.

De acuerdo con esto se enseña que el bienaventurado no puede gozar de la esencia divina sin gozar de la persona ni a la inversa y esto ni en esta vida ni en la otra porque se sigue: Sócrates goza de esta esencia, esta esencia es persona; luego Sócrates goza de esta persona.

De lo dicho, esto es que el término, cuando presupone personalmente, entonces está en vez de

la cosa que significa, concede que el hombre es la humanidad, porque absolutamente presuponen lo mismo el sujeto y el predicado de la proposición, como dice. Lo cual se evidencia porque consta que entrambos suponen alguna cosa; o lo mismo, y entonces tenemos nuestro propósito; o diversas, y entonces o entrambas son corpóreas o no. Si es así, entonces en todo hombre hay dos cuerpos a la vez. Si no, lo contrario; toda sustancia material es cuerpo, la humanidad lo es, luego es cuerpo; y además, porque de otra manera la humanidad o sería alma, que es falso, o no sería de la esencia del hombre: pues nada incorpóreo, con excepción del alma, es de la esencia del hombre, como aparece; por lo tanto, etc.*.

El hecho de que Avicena negara la siguiente proposición: la humanidad es blanca, no se ha de entender a causa del discurso, sino que Avicena intenta que por el uso del lenguaje aquí se incluye algún sincategorema**, de manera que esta proposición: "la humanidad es blanca", equivale a ésta: ésta es por sí en el primer modo de hablar por sí: el hombre es blanco, de manera que por la primera entiende a la segunda que la primera es falsa. De donde así como de la manera de hablar en algunas dicciones sincategoremáticas se incluye un categorema como en el todo se entiende la parte, de modo que equivalen a éstas: toda piedra es blanca, y: cualquier parte de la piedra es blanca, tomando el todo sincategóricamente, así la humanidad en Avicena por el uso de hablar incluye algún sincategorema; por ejemplo, el modo de ser por sí en el primer modo de decir

---

* I. *Sent.*, d. V, q. 1, K, L. Los universales son nombres que indican lo concreto de una manera confusa. Así, humanidad indica a los hombres, en cuanto no podemos distinguirlos, *hic et nunc*, distinta e individualmente.

** Una expresión sincategoremática equivale a un símbolo incompleto.

por sí o algo parecido, por cuya razón se ha de negar la mencionada proposición.

De la definición

De acuerdo con esto se enseña que se define lo singular, porque toda cosa es singular*. Pero puede primariamente definirse doblemente o de tal manera que la definición se predique de lo definido convertiblemente o que sea tal cual es lo significado por la definición y de entrambos modos se define lo singular, aunque con sentido diverso. Para lo cual debe saberse que todo lo que es, es singular y todo lo universal es singular; pero algunos entes, a más de su entidad propia, son signos de otras cosas y esto naturalmente o por imposición; pues algunos son verdaderos pero no entrambos, en su ser son singulares, pero los signos al mismo tiempo que son singulares son universales, singulares en su ser, universales por el significado, esto es, son aquellos que son signos de muchos. Pues aquello que se define primariamente según el primer modo es singular, lo singular es universal, esto es, un ente singular que es signo. Lo que se define en el segundo modo es singular, porque no es signo. De donde este término común, hombre, se define por el primer modo porque de él convertiblemente se predica animal-racional, porque todo hombre es animal racional y a la inversa. Por el segundo modo se define primariamente Platón, Sócrates, etc., y esto tomándolo negativamente, esto es, decir, antes que ello nada; mas admitiéndolo positivamente nada se define en esta forma, porque la definición se verifica por igual de todos los individuos. Ni sirve el que se objete: si de este

---

* I. *Sent.*, d. J, q. 5, E. En este párrafo explica en qué consiste lo singular y lo universal, conocimiento básico para comprender al occamismo.

término hombre se verifica como animal racional, luego, este término hombre es animal racional; por lo tanto, esto no vale porque es una proposición que se refiere a un acto significado por él, al predicarse no debe emplearse en esta forma, sino así, luego el hombre es animal racional.

De acuerdo con esto se enseña que en muchas proposiciones la cosa no se predica distinguiendo la cosa del signo de la cosa, porque los términos de algunas proposiciones son universales; mas el ser universal no compete sino a los signos* .

También el sujeto y el predicado son partes de la proposición; mas la proposición en el escrito se compone de términos escritos y la proposición en la palabra hablada de voces. Luego los sujetos y los predicados de estas proposiciones son escritos, voces; por lo tanto, etc.

De acuerdo con esto enseña que aquella proposición de los antiguos de que para la verdad de una proposición afirmativa se requiere que el sujeto y el predicado sean lo mismo, es falsa. Pues la proposición en la cual lo superior se predica de lo inferior es verdadera y de ahí no son lo mismo el sujeto y el predicado, porque uno es superior con relación al otro, pero nada es superior con relación a sí mismo. Pero para la verdad de una proposición afirmativa se requiere que el sujeto y el predicado estén en lugar del mismo.

De la distinción de las ciencias

De acuerdo con lo dicho antes sobre la pasión, se enseña que diversas ciencias pueden considerar al

---

* Puesto que lo universal no está en las cosas ni se deriva de ellas, se sigue que la condición de universal no compete sino a los signos.

mismo sujeto. Pues siendo la pasión, como se ha dicho, un concepto que significa a manera de connotación algo distinto del sujeto, según las cosas diversas que pueden connotarse si hay varias pasiones, de acuerdo con la variedad de pasiones, habrá variedad de ciencias. De donde, en cuanto al hombre, puede saberse por el hecho de estar compuesto de contrarios, que es corruptible y la ciencia que trata de eso es la ciencia natural. Del mismo puede saberse que es beatificable, y esta conclusión pertenece a la teología. También del mismo puede saberse que tiene libre arbitrio y cosas similares y esto pertenece a la moral* .

De acuerdo con esto se establece que lo diversamente cognoscible da lugar a diversas ciencias, puesto que según la variedad tanto del sujeto como del predicado, varía la conclusión cognoscible; por lo tanto, la ciencia varía según su variación. Y de acuerdo con esto se enseña en general que a cada conclusión diversa responde una diversa ciencia.

De acuerdo con esto se enseña que, cuando por los términos de una conclusión conocida se significa otra cosa, diversa por su especie que la significada por los términos de otra conclusión conocida, aquellas ciencias se distinguen específicamente. Y, en general, los hábitos cuyos actos se distinguen específicamente son específicamente diversos porque, de lo contrario, se elimina toda

---

* I. *Sent.* Prolog., q. 9, F, J. Recordemos que para Occam las ciencias no se basan en principios tan fijos como los admitidos por los demás escolásticos. Extrema el concepto de contingencia hasta hacerlo penetrar en la íntima naturaleza de las cosas; su fijeza no es sino una situación de hecho. Ignoramos los cambios y mutaciones a que están expuestas, incluso las leyes consideradas fijas, que nos puede reservar el porvenir. Es la misma actitud cauta que observan muchos científicos modernos con relación a las conclusiones consideradas provisionales a que se llega en ciencias naturales, físicas y químicas.

manera de probar que cualquier acto se distingue específicamente.

Del sujeto de la ciencia

De acuerdo con lo que se ha dicho, que la pasión niega al sujeto de la ciencia, esto virtualmente contiene una noticia de la pasión. Puesto que la pasión es un concepto o un término que connota algo distinto realmente del sujeto y se puede conocer al sujeto sin conocer aquello de lo cual es distinto realmente; y sin su conocimiento, esto es, de lo que es distinto del sujeto, no puede haber conocimiento de la pasión que signifique otra cosa, de lo cual se sigue que puede conocerse el sujeto sin conocer la pasión. De ahí que como lo beatificable es una pasión del hombre, mas lo beatificable connota beatitud, no puede saberse que es beatificable, esto es, que está en potencia para tener beatitud aunque conozca la beatitud, pues no se conoce el complejo sino conocidos sus términos o signos y consta que puede conocerse al hombre sin conocer la beatitud, luego se sigue que el conocimiento del hombre no contiene virtualmente el conocimiento de beatificable.

De acuerdo con esto se enseña que el sujeto y su conocimiento no contienen todo el hábito virtualmente ni la conclusión por la cual se enuncia la pasión del sujeto ni los principios por los cuales se demuestra; lo cual se evidencia porque hay algunos principios inmediatos que, conocidos los significados de sujeto y predicado, no son conocidos, sino que se requiere la experiencia por la cual se saben, como enseña el filósofo hacia el final del segundo libro *de los posteriores* y en el *primero de la metafísica*. De donde el que viese la luz del sol y nunca hubiera experimentado que causa calor, jamás supiera que aquella luz proporciona calor y, sin embargo, esta proposición es

inmediata; y lo mismo en cuanto al calor con respecto a aquel que desconociera que por la aplicación del calor se engendra calor en otro.

De acuerdo con esto se enseña que no siempre la definición del sujeto es un medio para demostrar toda pasión del sujeto, ya porque la proposición en la cual se enuncia alguna pasión del sujeto con propiedad es inmediata como este calor proporciona calor, ya porque sabida la definición puede permanecer oculta alguna pasión que no es cognoscible sino por la experiencia; cognoscible del sujeto, ya porque alguna pasión connota una cosa que puede no conocerse a pesar de ser conocida la definición del sujeto perfectamente.

De acuerdo con esto se enseña que no es de la razón del sujeto de la ciencia sino que el mismo sujeto de la conclusión sabida, cuya conclusión es objeto de la ciencia y en general el sujeto de la conclusión sabida es sujeto de la ciencia, pero no es necesario que sea común a todas las cosas que se determinan en aquella ciencia, porque en muchas conclusiones nada se enuncia de algo común a todas aquellas cosas de que se trata en aquella conclusión; esto es, del sujeto y predicado, ni sabida aquella conclusión por esto mismo se sabe algo de algo común a él porque, una vez sabido que el hombre es risible, por esto mismo no se sabe algo del ente trascendente o común al hombre y a lo risible, como consta. Ni es de la razón del sujeto que sea lo primero conocido en la ciencia, porque si nunca viese la luna y viese una candela a la cual la diafanidad impidiese iluminar, podría saber el significado de este nombre por la carencia de luz en una cosa apta para recibirla por la interposición de lo opaco, y, si posteriormente viese la luna, este sujeto sería conocido posteriormente por su pasión. Pero precisamente la razón del sujeto es que sea sujeto de una conclusión sabida.

De acuerdo con lo dicho se enseña que la metafísica o la ciencia natural o la teología no es una ciencia sino son muchas, según las muchas conclusiones conocidas y esto se sigue de lo precedente, porque una ciencia cognoscible según una especie es otra ciencia distinta por otra especie, como se ha dicho. Puesto que en la ciencia natural se conocen muchas conclusiones de las cuales los términos de una conclusión significan cosas distintas por su especie de las cosas significadas por los términos de la otra conclusión y, por consiguiente, las mismas cosas conocidas se distinguen por su especie, de lo que se sigue que el hábito o las ciencias se distinguen específicamente. De ahí que la ciencia por la cual sé que la materia es inengendrada e incorruptible se distingue específicamente de la ciencia por la cual sé que todo lo que se mueve es movido por otro.

Según esto se enseña que la metafísica o la teología o la ciencia natural no tienen un sujeto material sino muchos, según son muchas las pasiones y las conclusiones. De acuerdo con esto se enseña que la teología es especulativa y práctica; porque la teología de esta conclusión: Amarás al Señor tu Dios, con todo corazón, etc., es práctica; pero la de esta otra conclusión: Dios es uno y trino, es especulativa.

De los hábitos intelectuales

Según lo dicho, se enseña que es otro el hábito o la ciencia de los principios y de las conclusiones; lo cual se sigue de lo antes dicho, porque es diversa la ciencia según lo cognoscible, como se demostró antes, y hay conocimientos distintos por su especie de los cognoscibles distintos por su especie; pero algún incomplejo de entrambos principios se distingue específicamente de los

términos incomplejos, de la conclusión, porque el término medio no entra en la conclusión. Luego, etc.

Según lo dicho, se enseña que aquellos cinco hábitos intelectuales de que trata el filósofo en el libro sexto de la ética, esto es, ciencia, sabiduría, intelecto, arte y prudencia, se distinguen específicamente. La razón es porque tienen objetos por lo menos parciales distintos por su especie; lo cual se evidencia, porque el intelecto, que es el hábito de los principios, se distingue de la ciencia, como se demostró, porque el término medio es sujeto parcial del conocimiento del principio y no de la ciencia que es de las conclusiones. Pero la sabiduría se distingue de entrambas, porque tiene por objeto el tratado de los principios y conclusiones según él, porque tiene por objeto todo el discurso. El arte se distingue de los dos hábitos dichos, porque aquéllos son especulativos, mas el arte y la prudencia son hábitos prácticos. Pero el arte y la prudencia se distinguen porque uno se dirige al obrar, a saber, el arte, pero la otra dicta lo que hay que obrar o de qué manera y cómo y cuándo, a saber, la prudencia.

Según esto, se enseña que hay prudencias distintas por su especie y esto se sigue de lo mismo que se sigue que de conclusiones distintas por su especie hay ciencias distintas por su especie. De donde una es la prudencia distinta específicamente que dicta cómo se tiene que obrar en los actos de fortaleza y templanza, y así de las demás.

De la conexión de las virtudes

De acuerdo con esto, se enseña que las virtudes no están totalmente conexas ni entre sí ni con la

prudencia estrictamente dicha. Para cuya evidencia se ha de advertir, según él, que la prudencia se admite de cuatro maneras. De una manera, esto es, por todo conocimiento directo, respecto de cualquier cosa que se ha de hacer mediata o inmediatamente, y así el conocimiento de una proposición universal que procede de términos universales conocidos por sí puede llamarse prudencia y también el conocimiento de una proposición universal conocida por la experiencia se dice prudencia. Ejemplo de lo primero: se ha de beneficiar a todo benefactor. Ejemplo de lo segundo: todo iracundo debe ser aplacado mediante palabras suaves. En el segundo modo, se toma la prudencia por un conocimiento evidente de una proposición particular inmediata que se dirige hacia algo que se ha de hacer, cuya proposición se sigue evidentemente de una proposición universal conocida por sí con otra particular aceptada debajo. Ejemplo: se ha de beneficiar a este benefactor. En tercer lugar, se toma por un conocimiento inmediatamente directivo aceptado por la experiencia, sólo respecto de algo que se ha de hacer. Ejemplo: este iracundo debe ser ablandado por hermosas palabras y ésta es la prudencia propiamente dicha. En cuarto lugar, se toma por el conjunto de todos los conocimientos inmediatamente directivos en el hacer, ya sean por la experiencia, ya no lo sean. Adviértase que la virtud tiene cinco grados. El primero es cuando algo quiere hacerse conforme a la recta razón, tanto a causa de la honestidad de la obra en sí como a causa del fin. El segundo, cuando no intenta transgredir la recta razón ni aun ante la muerte. El tercero, cuando quiere hacer tal obra determinada y no dejar de hacerla ni aun ante la muerte, y esto solamente porque lo dicta la recta razón. El cuarto, cuando hace lo predicho por amor de Dios. El quinto, cuando ya sea por amor de Dios, ya sea por honestidad,

quiere hacer algo que excede su naturaleza y esto por un acto imperativo que obliga a ejecutarlo* .

Según esto, se enseña que ninguna virtud moral en cualquier grado exige por necesidad otra virtud en cualquier grado. La razón es porque alguien puede ejercitarse en una virtud sin ejercitar otra, y no sé por qué esto no se pueda en un grado como en otro.

Se enseña también que los dos primeros grados de una misma virtud están con vicios opuestos a otra virtud y por recto juicio de la razón no sólo respecto de aquella virtud inherente a aquel vicio, sino respecto de la otra virtud cuyo vicio opuesto corresponde a aquella virtud. Similarmente, se corresponde con el vicio opuesto a la virtud y por error respecto de otra virtud y esto es todo cuanto se intente en aquellos grados. Lo primero, se evidencia porque alguien puede obrar moderadamente según los dos primeros grados de la templanza y, sin embargo, querer obrar injustamente aun dictando la recta razón que tales cosas son injustas y no se deben hacer, sino lo opuesto. Esto lo enseña la experiencia. Se prueba también por la razón, porque cuando algún acto se corresponde sin circunstancias con algún otro acto, el mismo acto genéticamente con las circunstancias que le pertenecen se corresponde con el mismo acto, porque si no hay repugnancia por razón de los actos, conviene que si hubiera repugnancia, ésta sea por razón de las circunstancias. Piénsese si alguien quiere hacer obras injustas porque son inhonestas o porque están contra la razón, esto parece que repugna entre el acto de la intemperancia en el primero y en el

---

* En el quinto grado está insinuada la doctrina kantiana de hacer el bien por sí mismo, esto es, por honestidad; aunque también el hacerlo por amor a Dios, sin miras al premio, indica profundo desinterés.

segundo grado y entre aquel acto de injusticia, porque el acto de templanza tanto en el primero como en el segundo grado se realiza a causa de la honestidad y porque es conforme a la recta razón. Y, por lo tanto, el acto que se realiza porque es inhonesto o contra la recta razón, parece que le repugna por estas dos circunstancias. Luego suprimida la repugnancia entre las circunstancias y continuando la impertinencia entre ellas, el acto puede corresponderse a la vez tanto con las circunstancias como sin ellas. Pero querer hacer un acto de templanza como es, sin las circunstancias, puede corresponderse a la vez con el acto vicioso de querer hacer lo injusto. Se evidencia por la experiencia. Y puede decirse que se realizan actos en el primero o en el segundo grado con circunstancias totalmente no pertinentes, como si alguien quisiera hacer lo injusto porque es nocivo al prójimo o lesivo para la fama o por otras razones similares donde se objetan circunstancias no pertinentes a las circunstancias de la templanza en los grados predichos. Por lo tanto, la virtud de la templanza puede corresponderse con la injusticia. Según esto, también queda claro porque, si la injusticia puede corresponderse con la templanza y con la recta razón respecto de la justicia, mucho más puede corresponderse con el error en la razón respecto de la justicia; por ejemplo, si la razón equivocada dictara que las obras de la justicia son malas.

De acuerdo con esto, es evidente que las virtudes teologales no exigen necesariamente todas las virtudes morales; la razón es: la rectitud con relación al fin puede existir, sin que exista la rectitud con relación a las cosas que conducen al fin. Puede amarse a Dios, sin amar a ninguna creatura actualmente. Pero la virtud moral, especialmente en los tres primeros grados, inclina al acto referente a la creatura precisamente; pero las

teológicas, acerca de Dios. Luego las teológicas pueden existir sin las morales.

Según esto, se enseña que las virtudes teologales infusas toleran a la vez vicios morales habituales. Se evidencia porque el adulto habituado a algún vicio, aun bautizado, todavía permanece en él la inclinación a semejantes actos viciosos. Luego esto es por el hábito vicioso que permanece y, sin embargo, tiene virtudes teologales infusas. Luego, etc.

De acuerdo con esto, se enseña que ninguna virtud moral exige a su vez un hábito similar en la parte sensitiva. Para cuya evidencia sépase que el mismo enseña que hay actos esencial e intrínsecamente virtuosos y hábitos esencial e intrínsecamente virtuosos, porque el acto indiferente o sea virtuoso y vicioso no se hace virtuoso sino por algo que es intrínsecamente virtuoso, porque, si por sí no es virtuoso, para que lo sea, se requiere algún acto virtuoso o no. Si lo primero, se tiene lo propuesto; si lo segundo, aquél es de por sí virtuoso o no. Si es así, se tiene lo buscado y por la misma razón tendríamos que admitir lo primero. Si no, para que resulte virtuoso se requiere algún acto y de él se preguntará como del primero y así se seguirá hasta lo infinito o se estabilizará en algún acto que sea por sí virtuoso. El tal acto depende sólo de la voluntad porque todo acto fuera del acto de querer puede realizarse virtuosa o viciosamente permaneciendo el mismo por asistencia de diversas voliciones; por ejemplo: doy a uno limosna por amor a Dios; después, cuando ejercito el acto, mudo la voluntad y doy limosna por vanagloria, el mismo acto de dar en el primer caso se realiza virtuosamente y después viciosamente. Luego no es de por sí intrínsecamente virtuoso y así de otros actos que dependen del acto de querer. Luego aquél sólo es intrínsecamente virtuoso. Que aquél puede estar en la

voluntad sin hábito similar en la parte sensitiva se prueba: cuando dos contrarios son causados, conservados y aumentados por causas diversas, en cuanto una sea más próxima, la más fuerte la puede impedir. Luego en cuanto una causa generadora de un hábito en la parte sensitiva que puede ser la voluntad, esté próxima en la parte sensitiva a su acto obligado e imperado, la causa contraria impeditiva puede ser más fuerte, de manera que impida la generación del hábito; por ejemplo: una buena comida o una complexión fuerte y otras similares; y así aconteció con Pablo porque, aunque tuviera la suma virtud de la castidad en su voluntad, sin embargo sufría la rebelión de la carne que no puede quitarse por causas naturales.

De acuerdo con esto, se enseña que los hábitos de la parte sensitiva que por su género inclinan a las buenas obras, las cuales también se denominan extrínsecamente virtuosas, en alguna manera toleran a la vez en la voluntad cualquier vicio opuesto y disparatado. La razón es porque el acto de la parte sensitiva puede hacerse conforme o disconforme con la recta razón con buena o mala intención, como se ha dicho. Y si se hace con buena intención, entonces está de acuerdo con la virtud que está en la voluntad que inclina a aquel acto. Pero si se hace con mala intención, se corrompe la virtud y se engendra el vicio en la voluntad, y siempre permanece el mismo hábito en la parte sensitiva*.

De acuerdo con lo dicho, se enseña que la prudencia según el primer modo puede estar sin ningún acto y hábito de virtud. La razón de esto

---

* III. *Sent.* q. 12, L1. En definitiva, la buena o mala acción depende de la intención. En esto Occam apenas si se distingue de los demás escolásticos.

es porque, a pesar de tal dictamen, puede la voluntad por su libertad querer lo dictado a su opuesto. De lo contrario, no habría pecado ocasionado por la malicia. Lo mismo enseña en cuanto a la prudencia según el segundo modo.

En cuanto a la tercera clase de prudencia dicha, establece que hay una que puede existir sin ninguna virtud moral y otra no. La razón es porque una puede tenerse por experiencia de otra y la otra procede de la propia experiencia respecto de los actos propios. Ejemplo de lo primero: el iracundo a quien vi aplacarse mediante las palabras blandas de otro. Ejemplo de lo segundo: por propia experiencia puede saberse que hay mayor delectación en amar a Dios que en amar otra cosa; no se sabe esto por una experiencia de actos ajenos y, por lo tanto, si tengo que saberlo evidentemente, conviene que realice algún acto virtuoso por el cual lo sepa.

Según esto, se enseña que la cuarta clase de prudencia no puede existir sin algunas virtudes y no puede ser sin ninguna. La razón es porque aquélla incluye a las tres primeras prudencias, dos de las cuales no requieren virtudes morales, como se dijo. Luego, etc.

De acuerdo con esto, se enseña que la virtud moral no requiere la primera clase de prudencia; porque para que se realice un acto virtuosamente no se requiere que se produzca el conocimiento directo inmediato, mediante proposiciones conocidas por sí. Pues para obrar bien a este obraré virtuosamente no se requiere que el conocimiento de esta proposición: "hay que beneficiar a éste", sea causada por ésta: se ha de beneficiar a todo amigo, sino que basta que asienta a ésta evidentemente: "porque él me benefició a mí".

De acuerdo con esto, se enseña que el acto virtuoso es correlativo a la vez con la prudencia

respecto de algún objeto y con prudencia invencible acerca del mismo objeto. Lo primero se evidencia, porque si alguien creyera que la fornicación no es pecado, todavía podría ejercitar un acto de justicia o de fortaleza, como se evidencia de lo dicho.

Lo segundo se evidencia, en el que da limosna a uno que considera indigente y realmente no lo es o el que promueve a un indigno que espera será digno obrando bien y virtuosamente.

De acuerdo con esto, se enseña que la recta razón o la prudencia es objeto y causa parcial del acto virtuoso. El motivo es porque de lo contrario el acto de la voluntad no sería intrínsecamente virtuoso; ya se dijo lo opuesto a esto. Es evidente la consecuencia porque toda cosa depende suficientemente de sus causas esenciales. Si la prudencia o la recta razón no fuera causa parcial u objeto del acto de la voluntad o del querer virtuosamente, ese acto virtuoso podría existir sin recta razón. Es falsa la consecuencia, porque nadie obra virtuosamente si no está regulado por la recta razón que dicta que hay que obrar de tal manera.

De acuerdo con lo mismo, se enseña que las circunstancias del acto virtuoso son su objeto y causas parciales. La razón es porque algún acto es intrínsecamente virtuoso, como se comprobó. Si, por lo tanto, las circunstancias no fuesen su objeto y causas, podría ser virtuoso sin ellos. La consecuencia es falsa. De acuerdo con esto, se enseña que el acto virtuoso y el vicioso se distinguen específicamente. La razón es porque, como se dijo antes, la distinción específica de los actos y hábitos se sigue de la distinción específica de los objetos. Por lo tanto, puesto que son diversas las circunstancias del acto virtuoso y del vi-

cioso, se sigue que sus actos se distinguen específicamente.

De acuerdo con esto, se enseña que ningún acto deliberado es indiferente, de manera que no sea ni virtuoso ni vicioso porque se realiza conforme al dictamen de la recta razón o disconforme con él*.

De acuerdo con esto, se enseña que a pesar de que un mismo acto exterior puede ser sucesivamente virtuoso o vicioso por denominación extrínseca, sin embargo un acto de la voluntad, que es intrínsecamente virtuoso o vicioso, no puede serlo. La razón es que si fuera así, sería por el advenimiento de otro acto, y puesto que un acto diverso de la voluntad, que es intrínsecamente virtuoso o vicioso, se convertirá en vicioso, o a la inversa por algún acto simplemente natural.

De acuerdo con esto, se enseña que si primariamente quisiera *a* dictando la razón que se ha de querer y luego la razón dictara lo opuesto, por ejemplo, que no se debe querer *a*, y muda la volición de *a* que primariamente no fue virtuosa, en la segunda ocasión no se hace virtuosa sino por extrínseca denominación; sin embargo, el acto de la voluntad no se hace vicioso por esta nueva voluntad reflexa que es intrínsecamente virtuosa o debe decirse que no es posible. Se establece porque a pesar de que la recta razón puede dictar que *a* no se ha de querer en un tiempo posterior, sin embargo, no es así por aquella primera voluntad que fue virtuosa, sino por otra.

---

* Se discute entre los moralistas, si existen actos indiferentes, esto es, que moralmente no sean buenos ni malos. Occam expone su opinión con toda claridad: si es conforme a la recta razón, el acto es virtuoso; si contrario a la recta razón, es vicioso. Pero, como afirma más adelante, si la razón no interviene, el acto no es moral, sino natural. No habría, pues, actos moralmente indiferentes.

De acuerdo con esto, se enseña que a pesar de que por los actos exteriores según las leyes humanas, se inflijan penas más graves que únicamente por el deseo por aquello de que porque una cosa sea hecha, se lesionan más y están más subordinados al conocimiento humano; sin embargo, de acuerdo con la verdad del acto exterior, nada de bondad o de maldad moral agrega sobre el acto interior, sino accidentalmente, pues el acto exterior se aumenta siempre que con algo de exterior prorrumpe en el acto; pero, iguales todas las cosas, Dios no castiga más gravemente el acto que el deseo.

De lo dicho se sigue que los actos directos y reflejos se distinguen realmente; porque, si quiero primeramente desear las cosas que se relacionan con la salud, no por eso quiero lo que dicta la recta razón; y luego la recta razón dictará lo que debe cumplir la primera volición acerca de tal deseo y que la volición se ha de continuar; si quiero conforme al dictamen de la recta razón, la primera volición no es intrínsecamente virtuosa aun después que la razón ha dictado que se continúe, sino la segunda volición refleja, por la cual quiero continuar la primera volición según la recta razón, es intrínsecamente virtuosa.

De acuerdo con esto, se enseña que tanto en el entendimiento como en la voluntad, hay muchos actos realmente distintos simultáneamente, y esto se sigue de muchas de sus sentencias como se evidenciará más adelante.

De acuerdo con esto, se enseña que en el entendimiento que discurre de los principios a la conclusión a la vez, hay asentimientos actuales a los principios y a la conclusión y son realmente distintos. La razón es porque un hábito no inclina al acto propio de otro hábito, sino mediante un acto propio al que inclina el primero. Luego el

hábito de los principios primeros inclina al acto propio que es respecto del principio que hace al acto que es respecto de la conclusión. Luego cuando inclina al conocimiento actual de la conclusión, inclina al conocimiento actual del principio.

De acuerdo con esto, se enseña que para un acto intrínsecamente virtuoso se requiere la prudencia actual y no es suficiente la habitual. La razón es porque el hábito de la prudencia no inclina al acto virtuoso sino mediante el acto propio, como ya se ha dicho; y, por lo tanto, nunca hay un acto virtuoso en la voluntad sin prudencia en el entendimiento; pues aunque el que da limosna al que no es indigente, pero que cree que lo es, se equivoca acerca de esta proposición: "éste es indigente"; sin embargo, no se equivoca en cuanto a esta universal: "se ha de dar a todo indigente por amor de Dios". Si, pues, se equivocara acerca de entrambas, su acto no sería virtuoso.

De acuerdo con lo dicho, se enseña que todas las virtudes morales están conexas con algunos principios universales, que son objeto de la prudencia según su primer sentido; por ejemplo, que todo lo que dicte la recta razón se ha de hacer, y otras similares, que pueden ser premisas de un silogismo práctico* .

Se enseña también que la virtud perfecta en el tercero y cuarto grado de la virtud antes expuestos, inclina suficientemente con la recta razón o con la prudencia al primer acto de otra virtud. La razón es porque si alguien quiere algo sólo porque lo dicta la recta razón, en cuanto al tercer grado, o a causa del honor de Dios en cuanto al cuarto grado, entonces quiere todo lo que dicta la recta

---

* III, *Sent.*, q. 13, D.E.

razón, y así si la razón dicta que se ha de realizar un acto de virtud acerca de la materia de otra virtud, de inmediato aquella virtud, aunque sea de otra especie, inclina la voluntad a realizar el acto primero de otra virtud.

Igualmente enseña que la virtud en el segundo grado alguna vez inclina suficientemente a un acto de otra virtud; esto es, cuando la materia de la virtud concurre con una circunstancia contraria a la conservación de esta virtud en el segundo grado. Ejemplo: si al justo amenaza la muerte a no ser que realice un acto de injusticia, entonces aquella justicia en el segundo grado obliga al primer acto de fortaleza, porque el acto de justicia en el segundo grado es no querer abandonar la justicia por algo que es contra la recta razón y, por lo tanto, si la recta razón enseña que se ha de sufrir con más gusto la muerte que cometer un acto injusto, la justicia en el segundo grado inclina a sufrir la muerte. Sin embargo, algunas veces no inclina suficientemente al primer acto de otra virtud, y esto ocurre cuando la materia de otra virtud coincide con circunstancias que no pertenecen a la conservación de esta virtud. Ejemplo: si se tiene la justicia en el segundo grado y amenazara la muerte si no cometiera un acto de intemperancia, entonces la justicia en el segundo grado no inclina ni al primer acto de fortaleza ni al de templanza. Pero en el primer grado no inclina a un acto de otra virtud, porque alguien puede querer hacer un acto de justicia según la recta razón sin que se incline más a hacer un acto de templanza, pues tanto los actos como sus circunstancias no son adecuados y, por consiguiente, no lo son sus hábitos.

Enséñase también que el primer grado no inclina al segundo grado, porque el segundo tiene una circunstancia totalmente inadecuada al primero. Ni el segundo inclina al tercero o al cuarto. Pero

el tercero y el segundo algunas veces inclinan al quinto.

De acuerdo con esto, se enseña que el tercer grado de la virtud no se encuentra a la vez con el vicio opuesto a otra virtud y según el recto dictamen de la razón con relación a aquella virtud. La razón es porque cuando se quiere algo precisamente por ser tal, no puede no quererse nada que se sepa que es tal; porque si amo a alguien porque precisamente es hombre, no puedo, permaneciendo aquella dilección, odiar a algún hombre si me consta que es hombre. Pero en el tercer grado de la justicia quiero precisamente hacer obras justas porque son conformes a la recta razón. Luego es imposible que sepa que algo es conforme a la recta razón y no lo quiera. Estando equivocada la razón acerca de alguna virtud, se da la virtud en tercer grado a la vez con un vicio opuesto a otra virtud porque, si alguien ignorara que el fornicar es contra la recta razón, entonces puede con justicia, en el tercer grado, querer fornicar porque entonces no hay repugnancia.

Mas la virtud en el cuarto grado no se corresponde con ningún vicio ni error culpable. La razón es porque aquel vicio o procedería de ignorancia, o de malicia o de pasión. Lo primero no, porque o sería con ignorancia vencible y entonces la eliminaría si es que ama a Dios ordenadamente; o si fuera invencible y entonces no es culpable. Ni lo segundo ni lo tercero, porque entonces se amaría a alguna cosa más que a Dios, y así se corrompería aquella virtud por la cual amo a algo ordenadamente a causa de Dios.

El quinto grado, que es el grado heroico en el cristiano, no tolera consigo ningún vicio ni error culpable, así como tampoco el cuarto. Y en cuanto al quinto, puede probarse de todas las cosas así como del cuarto. Mas el quinto grado en

el pagano no tolera consigo vicios y errores disparatados, porque puede alguien exponerse a la muerte a causa de la justicia, y sin embargo ser incontinente. De esto se sigue que la virtud en el quinto grado se distingue en el fiel de la virtud en el quinto grado en el infiel, porque una tiene a Dios por objeto, la otra no.

Según esto, se enseña que la virtud en el tercer grado no se corresponde con el acto opuesto a la virtud teologal sino a causa de la ignorancia y de la imprudencia. La razón es porque en el tercer grado quiere precisamente algo porque es según la recta razón. Si, por lo tanto, no quiere algo, cree que esto no es conforme a la recta razón sino su opuesto. Mas consta que todo el que cree que lo opuesto a la virtud teologal es según la recta razón, se equivoca e ignora. Luego, etc.

Mas la virtud moral en el cuarto grado ordenada necesariamente por la potestad de Dios, exige a la vez consigo las virtudes teologales, porque no puede haber amor ordenado hacia la creatura por orden de Dios, si es que no se ama a Dios por encima de toda creatura, porque cada cosa, etc. Mas la virtud en el quinto grado, esto es, la quinta virtud del cristiano, exige necesariamente a la vez las teologales ordenadas por el poder de Dios, pero no la virtud imperfecta o pagana. La razón de lo primero es la que se dijo. La razón de lo segundo es porque la tal no ordena al primer acto por Dios, ni ama a Dios por encima de todas las cosas.

Se enseña también que las virtudes teologales infusas, aunque puedan existir sin la moral, con todo, sin ellas no pueden conservarse por mucho tiempo en el que tiene bien dispuestas las virtudes naturales. La razón es porque el que tiene las virtudes teologales infusas y adquiridas puede realizar sus actos: mas si la recta razón dicta que

se ha de realizar el acto por estar presente su objeto y las otras circunstancias, si no lo realiza desmerece en la conservación de las virtudes teologales y peca con pecado de omisión. Pero es cierto que en el adulto no puede por mucho tiempo acontecer que no se le presente objeto para una virtud moral, y entonces, por lo tanto, o adquiere la virtud moral o pierde las teológicas, o por lo menos alguna de ellas, a saber, la caridad.

Sobre las relaciones

De acuerdo con este principio, se enseña que las relaciones que se dicen positivas no son distintas de las absolutas y, en general, no hay ninguna relación, porque Dios puede producir y conservar sin su intervención todas las cosas de las cuales una no es parte esencial de la otra, etc. Pero no puede producir dos absolutas sin relación. Luego la relación no es cosa distinta de ellas* .

De acuerdo con esto, se enseña que las siguientes proposiciones son falsas: la paternidad está en el padre, la filiación en el hijo y otras similares. Pero en cambio éstas son verdaderas: la paternidad es el padre, la filiación es el hijo o la paternidad es un término que indica al padre directamente y al hijo indirectamente, pero la filiación es un término que indica lo contrario. Igualmente, la semejanza es el mismo símil o el término que indica al mismo símil directamente y a su consímil indirectamente y así de otros. En cuanto a cuál es la más verdadera, esto es, la paternidad es el padre o la paternidad es el término, etc., depende de la voluntad de los que hablan. Sin embargo, Aristóteles en los predicamentos parece

---

* I *Sent.* d. XXX, q. 1, J. P. N. En este párrafo se trata una de las doctrinas básicas del occamismo, consecuencias de su concepción de lo real.

usar *ad aliquid* en el segundo modo, esto es, en lugar del término.

De acuerdo con esto, de por sí las especies y los individuos de aquel género son únicamente términos y de acuerdo con esto tendría que negarse la siguiente proposición: Sócrates es una relación. Y así se argumenta que la paternidad es una relación: Sócrates es paternidad, luego Sócrates es una relación. No tiene valor porque en el primer caso la paternidad se supone materialmente porque este término paternidad es una relación, en el segundo caso, persona, cuando se dice que Sócrates es paternidad. Luego acudiendo a la relación, como Aristóteles la usa en los predicamentos, todos los nombres que no pueden verificarse de algo sino expresando o sobreentendiendo otro nombre, están en el predicamento de la relación.

De la relación, unión, etc.

De acuerdo con esto, se enseña que el nombre algunas veces está en el predicamento de relación y el verbo del cual se deriva en otro predicamento. De ahí que este nombre agente se encuentra en el predicamento de relación y se dice con relación a lo pasivo, y sin embargo el verbo hacer está en el predicamento de acción y lo mismo pasa con este nombre "moviente" y el verbo "mover", y así de muchos otros.

De acuerdo con esto, se enseña que sólo los términos son correlativos y no las cosas significadas. De donde lo correlativo de padre no es una cosa que sea el hijo; por ejemplo: Sócrates o Platón, sino este término hijo. Igualmente otros accidentes de relación que enseña Aristóteles, que se refieren a la convertibilidad y otras similares, no convienen a las cosas significadas sino a los términos, porque estos términos padre e hijo se

dicen para ser convertibles y no lo que es el padre y lo que es el hijo, porque no decimos Sócrates, Sócrates de Platón, sino padre, padre del hijo, y a la inversa. Igualmente cuando se dice que lo propuesto se opone y se destruye, etc., no se entiende de las cosas significadas por los términos porque lo que es padre puede permanecer, destruyéndose lo que es hijo y a la inversa, sino que se entiende de términos bajo este significado: siempre que un término relativo se predica de algún término mediante el verbo ser, su término también correlativo es también verificable de algo mediante el mismo verbo. De donde si ésta es verdadera: alguien es padre; conviene que ésta sea verdadera: alguien es hijo.

De acuerdo con esto, hay que conceder que la ciencia es con relación a algo y que la ciencia es una cualidad, pero en la primera proposición continuando con esta manera de decir de los términos de relación el sujeto se supone materialmente. Y en la segunda, personalmente. Sin embargo, otra opinión concede que Sócrates es una relación, Platón es una relación y él defiende también esta opinión porque esto no es sino a satisfacción del que usa del término con relación a algo o a la relación.

De acuerdo con esto, se enseña que la relación que se dice unión no se distingue realmente de las cosas unidas, sino que o es la misma cosa unida o el término que las significa cuando únicamente son unidas. Lo mismo cabe decir de la distancia y de la simultaneidad y otras similares, porque habría contradicción que hubiera dos cuerpos y no existieran simultáneamente ni se distanciaran.

De acuerdo con esto, hay que conceder que una misma cosa se halla en diversos predicamentos y quizá en todos los predicamentos, de tal manera que los términos de los diversos predicamentos

que supone personalmente, pueden suponer de tal modo en lugar de ella misma; sin embargo, nada está en diversos predicamentos que de la misma se prediquen diversos predicamentos *in quid*. De donde, aunque éstas sean verdaderas: Sócrates es paternidad, Sócrates es semejante y otras similares; sin embargo, ninguna de ellas se predica *in quid*. Pues lo predicado connota algo extrínseco al sujeto.

De acuerdo con esto, se enseña que no todas las especies constan de individuos de los cuales se prediquen aquéllas, entendiendo por individuos aquellas cosas supuestas por el término, tomando la cosa estrictamente en cuanto se distingue del signo de la cosa. Pues cualquier especie tiene algunos individuos de los cuales se predica por sí en el primer modo de decir por sí; esto es, tomando el primer modo de decir por sí ampliamente; esto es, cuando el predicado es una definición que indica algo del nombre del sujeto o una parte de tal definición y cuando nada se significa por el sujeto sin que aquello al mismo tiempo esté significado por el predicado; esto es, que aquello que se significa por el sujeto principalmente se significa por el predicado principalmente, y aquello que se connota por el sujeto, se connote por el predicado y entendiendo por los individuos términos singulares que se suponen personalmente; de tal manera que ésta es una proposición por sí en el primer modo: este semejante es semejante, este padre es padre.

De acuerdo con esto, se enseña que sólo en el predicado de la sustancia y de la cualidad hay individuos de los cuales se prediquen *in quid* las especies de estos predicados por sí en el primer modo, tomando estrictamente el primer modo y tomando los individuos por las cosas, tomando las cosas estrictamente; esto es, entendiendo por las cosas aquellas que no son signos de las cosas.

Consecuentemente, de acuerdo con esto se enseña que la potencia y el acto en otros predicamentos diversos de la sustancia y de la cualidad no son sino verificaciones de las proposiciones que tratan la posibilidad y de las proposiciones que tienen predicados pertenecientes a tal predicamento. Pero no hay potencia receptiva y acto inherente.

De ahí, que cuando aquello que es similar en potencia se hace similar en acto, no recibe algún acto que se le adhiera formalmente que no tuviera primero, esto es, un acto diverso de los actos de la sustancia y de la cualidad; luego es imposible que reciba acto o potencia como cuando Sócrates, que era primeramente blanco, por la sola producción de blancura en Platón o recibiéndola en sí nuevamente, se hace semejante en acto, pero sólo entonces se verifica en acto o puede verificarse en acto este predicado semejante a sí mismo por el verbo ser en tiempo presente, diciendo: Sócrates es semejante a Platón, cuyo predicado no se verificaba antes por esta palabra, a no ser que se indique el futuro o algo equivalente diciendo: Sócrates será blanco o puede ser blanco u otras similares; y por la relación de potencia a semejanza ésta es verdadera: este sujeto, por ejemplo, Sócrates, no es semejante a Platón y puede ser semejante a Platón. Es un acto de semejanza la verdad de esta proposición: Sócrates es semejante a Platón. Lo mismo se afirma en cuanto a las privaciones y negaciones y otras similares que no significan cosas distintas de la sustancia y de la cualidad, sino solamente que se priva de algo, como que un sujeto que esté privado de la vista y que sea ciego, no significa sino que no tiene vista,

que nada significa, sino algo que es diferente de la vista, y que es un sujeto que no tiene vista* .

De acuerdo con lo que se ha dicho de las negaciones, privaciones, relaciones y otras similares que no son cosas distintas de las absolutas, dícese de los sincategoremales que indican aquellas cosas que no significan otra distinta, sino que establecen diversidad en el modo de concebir la cosa, cuando se agregan a un término que significa la cosa, como la cifra en la álgebra, que no significa ningún número; y, sin embargo, cuando se pone junto a un número hace concebir que aquel número está en lugar del décuplo de sí mismo, de manera que cuando digo que todo hombre corre doy a entender con ello que no sólo corre éste o aquél, como se desprende de esta proposición: "el hombre corre", sino que corre éste y aquél, y así de cada uno, de manera que las cosas que concibo indistintamente por este término hombre tomado de por sí y casi bajo distinción, concibo los mismos universalmente y copulativamente por el mismo término, añadiéndole el signo todo, y así pasa con los demás sincategoremáticos que significan privaciones o negaciones como: no, o debajo, y similares.

Según lo antes dicho, los seis predicamentos de que trata el autor de los seis principios no son cosas distintas de lo absoluto. La razón es porque según el principio predicho todas las cosas mutuamente distintas, de las cuales una no es parte de la otra, etc., Dios puede producirlas y conservarlas. Pero parece porque la acción y la pasión no

---

* *Expositio aurea, lib. predicam.*, c. 17, fol. 80. Niega la relación intrínseca entre la potencia y su correspondiente acto, característica especialmente de Santo Tomás de Aquino. Se trata simplemente, cuando se trata de afirmar la existencia de algo, de comprobarlo por verificaciones. David Hume defendió ideas similares, al negar también la conexión causal.

pueden ser producidas sin los términos absolutos. Luego también los demás* .

Del movimiento

De acuerdo con lo dicho antes, se enseña que el movimiento no se diferencia de las cosas que están en reposo y esto se sigue de lo mismo, porque Dios no puede sin las cosas que están en reposo crear el movimiento. Lo que se dice muchas veces: el movimiento es un accidente movible, se ha de entender del accidente considerado en cuanto se distingue del género, de la especie, de la diferencia y del propio, y, como se ha dicho, no es sino un término que se predica contingentemente de la cosa predicable mientras ésta exista, la cual puede según la predicación estar ausente o presente sin que el sujeto se corrompa. De donde tal accidente es lo que se dice ser movido o el movimiento porque, mientras sea móvil, puede moverse y no moverse. Ni obsta el que se diga que el cielo se mueve necesariamente; lo mismo enseña Porfirio que hay accidente separable e inseparable, porque aunque el accidente inseparable se predique de algún sujeto íntegro que le pertenece necesariamente mientras exista, sin embargo no se predica necesariamente de todo su sujeto. De donde aunque la negrura sea un accidente inseparable en el cuervo, y mientras éste exista no puede dejar de estar en él; sin embargo, no es accidente inseparable para todo lo negro; y en esto, según él distingue el accidente de la propiedad porque la propiedad de todo aquello de lo cual es predicable, mientras exista, es

---

* I. *Sent. dist.*, 30, q. 2. Acción y pasión, potencia y acto y, como afirma más adelante, movimiento y reposo no son cosas distintas de lo absoluto. Puesto que únicamente admite la distinción real, y ésta interpretada como absoluta separabilidad de los seres, se comprende que no sean aplicables a los mencionados predicamentos.

necesariamente predicable, pero el accidente no lo es de todo.

De acuerdo con esto, se enseña que el movimiento no tiene realidad sino solamente nombre y en su definición se ponen muchas afirmaciones y negaciones porque, por ejemplo, en el movimiento local se dice que el movimiento local es un móvil que hay en algún lugar e inmediatamente estuvo en otros infinitos sucesivamente, de manera que nunca será verdadero de alguno de ellos decir dos veces: el móvil está en este lugar e inmediatamente después será esto. Y así proporcionalmente en los otros movimientos; por ejemplo: en la alteración dice que el movimiento de alteración es una cualidad a la cual precedieron infinitas cualidades. Sin embargo, según él, la alteración es doble: una adquisitiva y otra defectiva. La primera es una cualidad a la cual precedieron infinitas cualidades sucesivas, de manera que ninguna de ellas fue dos veces últimamente adquirida y seguirán infinitas inmediatas sucesivas de manera que ninguna de ellas será dos veces últimamente adquirida. La segunda es aquella a la cual precedieron infinitas cualidades sucesivas defectivas de las cuales fue por dos veces últimamente perdidas y seguirán inmediatas infinitas defecciones de las cuales ninguna será por dos veces últimamente perdida. Y así proporcionalmente pasa con el aumento.

De acuerdo con esto, se enseña que el movimiento no es una cosa continua compuesta de pretérito y de futuro, sino que la continuación del movimiento local se ha de entender de manera que, cuando ninguna de las afirmaciones permanece en el movimiento local con ciertas contradicciones extrínsecas al movimiento que se suceden mutuamente y sin medio o algo análogo, coexiste entonces el movimiento local; se dice que es continuo y generalmente hablando el movimiento

de alteración adquisitiva se dice que es continuo, cuando de dos contradicciones extrínsecas que se suceden mutuamente de continuo, el segundo no coexiste si no coexiste con varias afirmaciones adquiridas y varias afirmaciones coexistan con él. Pero el movimiento de alteración defectiva se dice continuo cuando de dos contradicciones extrínsecas que se suceden de continuo, el segundo no coexiste si no coexiste con pocas afirmaciones y negaciones de varias afirmaciones; de manera que este nombre continuo se dice en sentido equívoco del movimiento y de la magnitud.

De acuerdo con esto, se enseña que ésta en lo que se refiere al discurso es falsa: el movimiento se termina en tal o cual término; sino que debe exponerse así cuando se encuentre en los autores: el movimiento se termina en *a*; esto es, el móvil antes que llegara a *a* se movía, y después no se mueve.

De acuerdo con esto, se enseña que a la cuestión: ¿qué es el movimiento?, responde de modo diverso en diversos lugares; algunas veces dice que el movimiento no tiene realidad, sino solamente nombre como se ha dicho; en otros lugares, dice que simplemente no tiene nada, sino que es una vana cuestión preguntar qué sea el movimiento, como también es una vana cuestión preguntar qué sea: "el móvil es en algún lugar e inmediatamente antes estuvo en otros muchos lugares infinitos sucesivamente", etc. De donde algún nombre cuyo significado incluye algún complejo que incluye adverbio, preposiciones, conjunciones y otros sincategorématas, en cuanto a su significado no conviene consecuentemente indagar lo que sea, así como también en cuanto a las partes de su significado se busca sin sentido lo que sea simultáneamente, qué es con, qué en, qué para y así de los demás. En otro lugar dice que el movimiento es un móvil que existe en este lugar

en el cual el móvil no estuvo inmediatamente antes ni estará inmediatamente después. En otro lugar, dice que el movimiento es un lugar en el cual el móvil ahora está y nunca antes estuvo en él o inmediatamente antes no estuvo en él, ni estará inmediatamente después, sino que inmediatamente antes estuvo en lugares infinitos sucesivamente, de manera que en ninguno de ellos estuvo dos veces, e inmediatamente después estará en lugares infinitos sucesivamente, de manera que en ninguno de ellos estará dos veces. En otro lugar, dice que el movimiento es el espacio en el cual coexiste el móvil, de manera que en alguna parte de él coexiste en el presente en la cual antes inmediatamente no coexistía ni coexiste inmediatamente después, sino que antes coexistió sucesivamente en infinitas partes de él, de manera que en ninguna de ellas coexistió dos veces. Por lo cual se evidencia según él, que este nombre *movimiento* en los autores es equívoco, y unas veces se interpreta de un modo y otras de otro modo. Conviene usar de los términos como plazca y, como que ya se probó lo equívoco de este nombre en el movimiento local, así puede aparecer proporcionalmente en otros por semejanza con éste* .

De acuerdo con esto, se exponen algunas proposiciones del filósofo que parecen estar contra lo predicho; por ejemplo: que todo movimiento se da en el tiempo, que el móvil parte está en el término *a quo*, etc.; que el movimiento del cielo es causa de la generación y corrupción en los casos inferiores, que el movimiento es un acto del ente en potencia, etc.; que el movimiento es un acto móvil, que el movimiento está en el móvil, que el movimiento es lento o veloz, que el

---

* *Summa totius logicae*, III, IV, c. 6, p. 504. Aplica al movimiento las mismas nociones por las cuales explica el acto y la potencia.

movimiento tiene doble división, una según la división del sujeto, otra según la división del término y otras similares. Pues por esta proposición: todo movimiento tiene lugar en el tiempo, no entiende el filósofo que el movimiento sea lo mismo que el tiempo, sea diverso y que el uno esté en el otro, sino que éstas y varias otras similares se han de distinguir según el modo anfibológico en el sentido de que pueden aceptarse por la fuerza del discurso, en el sentido que tienen las palabras según la fuerza de la institución primaria gramatical y así todas éstas son falsas. De otra manera en el sentido en que están hechas y en el que tienen por traslativo y así todas son verdaderas como ésta: el lobo está en la fábula, éste vende aceite.

En cuanto a lo dicho, digo que: el movimiento está en el tiempo, se ha de distinguir según el modo de la anfibología. Si se toma en sentido propio es falsa; si en sentido impropio y traslativo es verdadera, y en sentido de que el móvil no adquiere o pierde a la vez todo mientras se mueve, sino primero una parte, luego otra.

En cuanto a lo que se dice en segundo lugar que el móvil parcialmente está en el término, etc., si se interpreta propiamente por la fuerza del discurso es falsa; si en sentido transitivo, para significar que aquello que se mueve está más cerca del lugar donde primeramente descansa que allí donde finalmente descansa y que está más cerca del lugar donde finalmente descansa de lo que estaba después cuando ya ha descansado, es verdadera.

En cuanto a lo que se dice en tercer lugar, que el movimiento del cielo es causa de generación y corrupción, puede distinguirse como los precedentes. Si se toma en sentido propio es falsa; si en sentido transitivo, para significar que por el hecho de que algunas partes del cielo se mueven y se nos

aproximan en los casos inferiores se da la generación y corrupción, es verdadera; o puede deducirse: se ha de distinguir: el movimiento del cielo es causa, etc., en el sentido de que el movimiento puede tomarse en lugar del móvil o en lugar del lugar, como se dijo antes. En el segundo modo, es falsa, porque implica lo falso, pues el cielo no tiene lugar, por lo menos el primer cielo. Si se trata de lo primero, es verdadera y es una construcción intransitiva: el movimiento del cielo, esto es, el movimiento que es cielo, como si dijera la sustancia del cielo, esto es, la sustancia que es cielo. Y obsérvese que considerando la equivocación y las diversas acepciones antedichas de este término: "movimiento", pueden resolverse muchas autoridades por la distinción según equivocación, conservando la fuerza del discurso. Cuando esto no puede hacerse, se han de distinguir las proposiciones según el modo anfibológico y por intermedio de proposiciones que se exponen en otro lugar.

En cuanto a lo que se dice en cuarto lugar que el movimiento es un acto del ente, etc., puede decirse que esto se ha de distinguir según equivocación en el sentido de que el movimiento puede tomarse en lugar del móvil o en vez del lugar en el movimiento local, o en lugar de la cualidad en el movimiento de alteración. Si se tomara en el primer modo, es falsa. Si en el segundo modo, es verdadera porque el movimiento local es el espacio que asiste al móvil que es ente en potencia, esto es, que puede actualmente tener un lugar ulterior que le está presente y lo tendrá inmediatamente después de esto, de la manera que antes se ha expuesto frecuentemente. El movimiento de alteración adquisitiva es un acto, esto es, una cualidad inherente al móvil, que el móvil está en potencia, esto es, puede recibir y recibirá inmediatamente después de esto otras cualidades infinitas, como se dijo antes.

En lo que se refiere al quinto, lo que se dice que el movimiento es un acto del móvil digo que ésta se ha de distinguir según equivocación como la precedente; en el primer sentido, es verdadera según una construcción intransitiva, de manera que el movimiento es un acto del móvil, esto es, un acto que es móvil, como si dijera, el movimiento es la sustancia del móvil. Si se toma en el segundo modo, esto es, en vez del lugar en el cual el móvil ahora está en el movimiento local que es un lugar coexistente consigo actualmente o en lugar de aquel que le correspondiera proporcionalmente en otros movimientos inherentes a lo movido como en la alteración, así también es verdadera la proposición según la construcción positiva.

En cuanto a lo sexto, cuando se dice: el movimiento está en el móvil, tomándolo en el primer modo, es falsa; tomándolo en el segundo modo, es verdadera en el movimiento de alteración, no en el movimiento local sino accidentalmente, porque un lugar está en otro móvil como una esfera está en otra, que no es estar subjetivamente sino como en su lugar. Pero el movimiento de la primera esfera, aun así, no está en el móvil. Pero si se encuentra en los autores referidos al movimiento local, se ha de decir que esta proposición: "el movimiento local está en el móvil", debe distinguirse según el modo anfibológico, pues propiamente y aceptada según la fuerza del discurso, es falsa; en sentido traslaticio, es verdadera de modo que se entiende ésta: el móvil se mueve, y esta distinción se evidencia tanto en el movimiento local como en otros.

En cuanto a lo que se dice en séptimo lugar, que el movimiento es veloz, etc., digo que esto debe exponerse así: el móvil se mueve velozmente. Y si se indaga en qué consiste moverse velozmente,

digo que comparando dos movimientos disformes con un movimiento uniforme, cuando el movimiento coexiste con la parte menor de un movimiento uniforme o también en igual parte y, sin embargo, el móvil movido por aquel movimiento recorre un espacio mayor en el movimiento local o en todo movimiento, generalmente, cuando coexiste con varias contradicciones intrínsecas al movimiento, se mueve más velozmente: cuando con menores, se mueve más tardíamente; cuando con iguales, igualmente.

En cuanto a lo que se dice en octavo lugar, que el movimiento tiene una doble divisibilidad, etc., digo que entiendo que este nombre divisible se dice equívocamente cuando se dice: el movimiento es divisible por la división del sujeto, y cuando se dice: el movimiento es divisible por la división del espacio y del tiempo, porque la primera debe exponerse así: el movimiento es divisible por la división del sujeto, esto es, las diversas partes del sujeto adquieren diversas partes del lugar o formas. La segunda debe exponerse así: el movimiento se divide según la división del espacio, esto es, el móvil no adquiere simultáneamente todas las partes del espacio, sino primeramente una y luego otra.

De la misma manera debe exponerse ésta: el movimiento no es en el instante porque, por la fuerza del discurso, es falsa, ya se acepte por el móvil del movimiento, ya por el acto que le asiste en el movimiento local o inherente en el movimiento de alteración, porque entrambos se dan en un instante. Pero la intención del filósofo es que aquello que se mueve adquiere primero una parte, después otra, y no todo simultáneamente. Igualmente en cuanto a aquello que se pierde por el movimiento que no se pierde todo a la vez, sino primeramente una parte y luego otra.

De acuerdo con esto, se establece que el mismo movimiento en número que es hoy, será mañana, porque consta que el mismo móvil será mañana y el lugar y el espacio y esto en el movimiento local; por lo tanto, doquiera que el movimiento de estos modos se tome, se sigue que el mismo movimiento en número será mañana que el que es hoy. Pero no se dice lo mismo del movimiento de alteración, porque la misma forma en número no puede adquirirse dos veces indivisiblemente.

Del tiempo

Según lo antedicho, se enseña consecuentemente que el tiempo no es otra cosa diferente de lo que permanece y del movimiento, lo cual se demuestra por el supradicho principio, porque entonces podría Dios producir el tiempo, prescindiendo de ellos, lo que es falso. Y concede que el tiempo es movimiento, porque es movimiento por el cual medimos otro movimiento y éste es el total significado de este nombre aceptado en una forma. De donde se ha de entender que este nombre tiempo, según él, se toma en lugar de todo movimiento por el cual medimos otro movimiento; esto es, por el cual certificamos de la cantidad de otro movimiento; se toma también en vez del movimiento velocísimo y uniforme por el cual medimos otro movimiento; y en tercer lugar, por algún modo imaginario y por concepto por el cual medimos otro movimiento real. Aceptado en el primer modo el tiempo, se podrán denominar tiempo aquellos movimientos inferiores que de tal manera se comportan que por alguno de ellos medimos otro movimiento, sea celeste, sea inferior. Acontece, pues, algunas veces que el movimiento ignorado del cielo se mide por un movimiento inferior, más conocido, como acontece frecuentemente en tiempo nublado, cuando ignoramos qué hora del día es, por lo que vemos que

alguien hace en aquel día o por el movimiento del reloj o por algo semejante sabemos qué hora del día es y así medimos el movimiento del cielo por el movimiento inferior, el cual con relación al movimiento del cielo tiene (categoría) de tiempo* .

Hablando de esta forma del tiempo, se enseña que hay muchos tiempos a la vez de los cuales ninguno es parte del otro; la razón es porque hay muchos movimientos a la vez de los cuales cualquiera sirve para medir otros movimientos. Mas cualquier movimiento por el cual se miden otros movimientos, es tiempo en esta manera. Por lo tanto, etc. Y así habla el comentador comentando el tiempo cuando dice que el tiempo se dice principalmente del primero, de los otros secundariamente. Pero si tomamos el tiempo en el segundo modo, no hay sino un tiempo a la vez y aquél es el primer movimiento. De lo cual se evidencia que así como el movimiento es nombre equívoco y algunas veces se pone en lugar del móvil, otras en vez del lugar, otras por el espacio, otras por nada incomplejo sino por muchos complejos, como se dijo antes, así el tiempo se se puede interpretar en las mismas formas. Consecuentemente, del tiempo se ha de decir lo que se ha dicho del movimiento. De ahí que el tiempo es el móvil, el lugar o el espacio según los modos. Pues se utilizan de tal manera que por ellos medimos otros movimientos.

De acuerdo con esto, concédese que un tiempo es veloz, otro es lento, y el filósofo no intenta probar lo opuesto. Lo cual puede probarse por un

---

* II. *Sent.* q. 12, L. Z. Lo mismo que se ha dicho con relación al movimiento es aplicable al tiempo. Véase tratados extensamente estos problemas por P. Doucoeur, *Le movement, temps et lieux d'après Occam*, en *Revue Philosophique*, 1957, págs. 313-350.

silogismo expositivo así: este movimiento es veloz, este movimiento es tiempo, luego este tiempo es veloz. La menor es clara, porque el tiempo es un movimiento por el cual medimos otros movimientos, con tal de que exista tal. Puesto que arguye Aristóteles en el *Cuarto libro de la física* así: el movimiento es veloz o lento, el tiempo no, luego el tiempo no es movimiento, ni la menor ni la conclusión se han de entender por la fuerza de las palabras, sino que se propone en la conclusión que estos nombres movimiento y tiempo no designan totalmente bajo los mismos aspectos lo mismo y esto es verdadero porque, a más del significado de este nombre, *movimiento* agrega la idea de tiempo, medida o numeración del alma. También la menor se ha de entender no por la fuerza de la predicación, sino por lo que significa la predicación, y en la misma manera se han de entender otras razones del filósofo cuando arguye: cualquier parte de la circulación no es circulación; cualquier parte del tiempo es tiempo; luego, etc. Si se interpretara esta conclusión absolutamente, de acuerdo con las palabras de la conclusión, no valdría la razón porque así se demostraría que el día no es tiempo ni el año, porque no cualquier parte del día es el día, sino que cualquier parte del tiempo es tiempo, ni cualquier parte del año es año. Pero la forma de argüir es la misma y consta que la conclusión es falsa. Por lo tanto, este modo de argüir no concluye en una absoluta negativa, sino que hace abstracción de las razones o conceptos según los cuales aquellos nombres significan a sus significados.

De acuerdo con esto, se enseña que el propósito del filósofo y del comentador cuando dicen que el tiempo es una pasión del movimiento y accidente suyo y posterior al movimiento, tiene que entenderse en esta forma: el propósito por el cual se impone este nombre, *tiempo*, es posterior al

propósito por el cual se impone este nombre, *movimiento*, porque guarda relación de adición. Pues incluye todo lo que aquél incluye y además necesariamente importa numeración y medida similares y de tal accidente que no tiene realidad sino nombre; solamente se entiende aquello del *Séptimo libro de la metafísica*: "los accidentes se definen por adición, porque en la definición que expresa cuál es el nombre de ellos se pone al sujeto a que se refieren y lo que denotan fuera de él"; pero esto no se entiende de los accidentes que son cualidades realmente inherentes porque aquéllos pueden definirse por el género y la diferencia, como se dijo antes, o por intermedio del género y un término negativo o connotativo sin aquello que expresa el sujeto.

Del tiempo y del ahora

De acuerdo con lo dicho, se enseña que el ahora no es cosa indivisible y distinta de lo que permanece, porque Dios no puede producir ninguna cosa sin el ahora, porque cuando se produce es verdadero el decir entonces que esto ahora es producido.

De acuerdo con esto, se explican algunas citas del filósofo, esto es, que el ahora es indivisible, que el ahora es fin del pasado y principio del futuro y otras similares y que el ahora mide lo que está mudado. Por la primera, el filósofo entiende ésta: no es verdadero decir que el mismo móvil está dos veces en el mismo primer lugar, según alguna de sus partes. Por aquélla: que el ahora es fin del pasado, etc., se entiende que el móvil ahora está en alguna parte e inmediatamente antes estuvo en otra e inmediatamente después estará en otro lugar. Por ésta: ser mudado está en el ahora, no entiende que el ser mudado sea cosa diversa de lo que permanece y del ahora, sino que ser mudado

no es sino el sujeto y el acto adquirido extrínsecamente para sí en el movimiento local e intrínsecamente en el movimiento de alteración, y con esto, este nombre mutación significa alguna negación aunque sea en sentido, cuando se dice esto se ha mudado localmente, esto es: esto está en este lugar y primeramente no estuvo en él, y proporcionalmente en la alteración. Cuando se dice que ser mudado está en el ahora o se mide por el ahora, entiende el filósofo que no fue verdad el decir antes: el móvil ahora tiene este lugar, ni luego será verdad decir: el móvil ahora primeramente tiene este lugar o el móvil ahora primeramente tiene este lugar y antes no lo tuvo. Y de una manera similar se han de exponer otras sentencias que parece que están en contra de ésta. De donde que ahí se ha de usar de la distinción ofrecida en primer lugar según la equivocación; y en donde no pueden salvarse las proporciones por la fuerza del discurso se ha de recurrir al segundo modo de la anfibología y las proposiciones se han de exponer según la intención de los autores.

De acuerdo con lo dicho, se enseña consecuentemente que el evo y la eviternidad no son distintos del evo y de lo eviterno y no son distintas sus duraciones; sino que la duración, el evo y la eviternidad y todas las medidas de duración son términos que significan la cosa que dura, eterna o eviterna, y connotan el movimiento o el tiempo y la sucesión actual o posible. De donde así como se llama centenario al hombre que vivió cien años y vivió durante los mismos, así el ángel se dice eviterno porque no coexistió con todo tiempo posible que fue en el pásado, sino porque coexiste con todo el tiempo que ha de ser futuro y posible. Pero Dios se denomina eterno, porque no puede no coexistir con cualquier tiempo que existe, que fue o ha de ser posible. De donde si el tiempo no se hubiera iniciado en el pasado ni se tuviera que

terminar en el futuro, todavía Dios coexistiría con todo el tiempo pasado y futuro.

De la medida y el número

De acuerdo con lo dicho, se enseña que no pertenece al concepto de medida lo que sea causa de lo medido ni lo que sea previo o más noble que lo medido o lo que en el orden del conocimiento sea previo a lo medido. Para cuyo conocimiento se ha de saber que de lo medido puede tenerse doble conocimiento. Pues puede algunas veces ser conocido, en cuanto a su esencia e ignorado en cuanto a su cantidad. Por ejemplo, si primeramente vi un paño de la extensión de un codo y, sin embargo, con el conocimiento incomplejo que tuve del paño estuve dudoso acerca de algo complejo que pertenecía al conocimiento de la antedicha cantidad, por ejemplo, cuán largo o cuán ancho es este paño, y luego, por la aplicación del codo al paño me certifiqué de la verdad de tal complejo y de tal conclusión por la solución y por la determinación, entonces el codo tiene con relación al paño concepto de medida; pues esto es medir, hacer que aquel que primeramente dudó de la cantidad de algo se certifique de ella; pero la medida no hace conocer alguna cosa que primeramente no fuera conocida, sino que certifica de alguna verdad compleja en cuanto a la cosa, que alguna vez fue dudosa, pero en cuanto que antes fue conocida.

Según lo antedicho, se enseña que el número no es diverso de lo numerado, porque Dios no puede hacer esto y esto sin que haga dos y dualidad.

Según esto, se enseña que no vale distinguir entre uno que es principio del número y el uno que se convierte con el ente, sino que entrambos son comunes a todos los entes. De donde se dice que

verdaderamente el número no es otra cosa sino un término que significa muchas cosas que de por sí no constituyen uno y de varios de ellos tomados simultáneamente y no de alguno de ellos tomado separadamente de los otros.

De acuerdo con esto, se enseña que la dualidad de los ángeles está en el predicamento de la cantidad, como de las piedras o de las superficies.

De acuerdo con esto, se enseña que tales términos pueblo, ejército, ciudad, acervo y similares pertenecen al predicamento de cantidad discreta porque significan muchas cosas tomadas a la vez y de por sí no puede verificarse de ninguna de ellas.

Según esto, se enseña que ente se dice en sentido equívoco de los términos de diversos predicamentos porque ente se toma en un sentido cuando se dice de Sócrates, que es un ente, cuando se dice de la blancura que es un ente, y cuando se dice de la dualidad o del acervo que es un ente. Si lo entendemos en el primer sentido, las restantes serían falsas porque ningún ente es dualidad o acervo, como se evidencia inductivamente. Pues todo ente es uno, según el *Libro cuarto de la metafísica*, y por lo tanto, un acervo es más bien entes que ente, si tomamos ente en el primer sentido; y por lo tanto, si se dice: el acervo o dualidad es ente, se admite completamente en sentido equívoco en relación con el ente que se dice de la piedra, etc.; y éste es el propósito de los autores cuando afirman que la palabra ente se dice equívocamente de los diez predicamentos. De donde Porfirio: si alguien denomina entes a todas las cosas, las denominará en sentido equívoco, y esto aseguran todos los doctores*.

---

* Puesto que no existe sino lo concreto, y no es admisible, sino la distinción real, la palabra ente no indica algo abstracto, sino diversas cosas equívocamente. De modo que no es un concepto analógico, según enseñan los tomistas, ni unívoco, de acuerdo a lo que defienden los escotistas.

Según esto, se enseña que en la divinidad verdaderamente hay número, porque todo término que significa muchas cosas a la vez y que no es predicable de alguno de ellos tomado separadamente, es verdaderamente numeral y su significado es verdaderamente un número. Así es el término trinidad, porque Padre e Hijo y Espíritu Santo son tres; pero el Padre no es tres, ni el Hijo ni el Espíritu Santo.

Según esto, se enseña que ocurre lo mismo en diversas especies de cantidad, por ejemplo: continua y discreta, porque dos cuerpos son dualidad y dos líneas otras similares.

Del lugar y de la superficie

De acuerdo con esto se enseña que el lugar y la superficie no son cosas distintas, porque Dios no puede hacer lugar sin superficie y lo mismo se enseña en cuanto al cuerpo, en cuanto a la superficie y la línea como aparecerá más adelante.

Según esto, se enseña en cuanto a la cualidad que lo mismo puede estar en diversas especies de cualidad y que la sustancia está en diversas especies de aquel predicamento. Para probarlo, según él, se ha de saber que la cualidad es un término común a los términos y a los predicados en los cuales termina la cuestión formulada *per quale* y, tomando así generalmente este término, la cualidad es un nombre equívoco, porque de los predicados en los cuales termina la cuestión *per quale* y, tomando así generalmente este término, la cualidad es un nombre equívoco porque de los predicados en los cuales termina la cuestión *per quale* algunos significan una cosa distinta de la sustancia por sí una, como la blancura, la negrura y otras similares; algunas significan una sustancia y muchas o una cualidad tal como se dice en el

primer modo o una sustancia o muchas cualidades en el primer modo dichas. Por ejemplo, la potencia o impotencia natural significan a veces dos sustancias, a veces una. Pues significa el principio natural de alguna operación natural. Algunas veces, para una operación natural basta una sola sustancia sin ninguna otra, como por ejemplo, para el acto de crear, basta sólo Dios en razón de principio y causa y entonces la tal sustancia es principio y potencia natural. Algunas veces para una operación se requieren muchas sustancias y entonces aquéllas simultáneamente y no separadamente son potencia natural, así como para el movimiento de la nave se requieren muchos hombres y por lo tanto muchos hombres son potencia de la tracción natural. Algunas veces basta una cualidad dicha en el primer modo, como para la calefacción basta el calor; y por esto se evidencia que la potencia es algo común a todo calor y todo lo que únicamente puede hacerse. Algunas veces también significa la sustancia y la cualidad simultáneamente como la potencia generadora del fuego, la potencia nutritiva del animal y similares. De donde se evidencia que este nombre: *cualidad*, no sólo es equívoco sino también este nombre *potencia natural*, que no es tan común en cierto modo.

De la cantidad

Según esto, se enseña que la cantidad no es cosa distinta de la sustancia y de la cualidad entendida en el primer modo. Pues se sigue del principio predicho y por la fuerza de este vocablo *cantidad*. Pues supongo que el significado de este término: *línea*, sea una cosa que tenga las partes distintas mutuamente por el lugar de manera que si coexiste una magnitud extrínseca, a una de sus partes coexiste una parte de la otra y una a la otra según la longitud, cuyas partes constituyen por sí

uno y proporcionalmente digo lo mismo de los significados de superficie y cuerpo; y entonces tomo una sustancia, por ejemplo, la piedra; si su cantidad es una cosa distinta de ella, la puede Dios conservar, esto es, la sustancia localmente sin aquélla, y consta que no por eso se necesitan mover las partes de la piedra localmente; luego, las partes de la piedra distarán después como antes y por consiguiente todo será cuanto antes. La consecuencia se evidencia por el significado del nombre antes expuesto. Luego si tal aditamento es una *res cuanta* y así en vano se expone otra cosa que la que se finge* .

Según esto, se enseña que las cualidades de la cuarta especie no son cosas distintas de la sustancia y de las cualidades de la tercera especie, porque entonces Dios podría conservar la figura sin lo figurado.

Según esto, se enseña que la cantidad y la cualidad, por lo menos algunas, no son inherentes a aquellas cosas de las cuales se predican, sino que son términos que significan otras cosas o cualidades inherentes, de manera que se predican contingentemente de ellas, existiendo las mismas. De donde si Dios hiciera existir simultáneamente todas las partes del hombre, como puede, entonces el mismo hombre que antes fuera cuerpo dejaría de ser cuerpo, y esto porque este nombre cuerpo, además del sujeto de quien se dice y en cuyo lugar está, connota otra cosa, esto es, distinción de las partes, esto es, aquella distinción de partes que conviene contingentemente a aque-

---

* IV. *Sent.* q. 4, G. Como es sabido, los escolásticos establecían distinción real entre la sustancia y los accidentes, entre los cuales figura la cantidad. Naturalmente, Occam niega esta distinción, con lo cual señala los derroteros que más adelante seguirá el positivismo.

lla cosa. De lo cual se sigue que Dios puede hacer al hombre sin cantidad, así como sin paternidad y otros predicados accidentales similares que se predican contingentemente de la cosa, como se ha dicho.

Del hecho de que tales predicados sean comunes a tales términos connotativos se sigue que no se predican *in quid* de sus inferiores, tomando la predicación *in quid* estrictamente, como se decía antes de las relaciones y similares. De ahí que solamente de los predicamentos de sustancia y cualidad se dice lo que trae Aristóteles en los *predicamentos*, en el *Primero de los tópicos* y en el *Séptimo libro de la metafísica* sobre el género, la especie y la diferencia, la definición y similares, pero especialmente en la sustancia corpórea; pues las sustancias simples no tienen diferencia ni definición, como se dijo. Mas en el predicamento de la cualidad, en lo que se refiere a cualidades realmente inherentes y a sus términos comunes, hay género y especie propia y estrictamente hablando en las cosas que se dicen, pero no hay diferencia, ni propiamente hablando definición, como se dijo. Pero en las cualidades que son términos connotativos, como se dijo, no hay género ni especie, propiamente hablando, en las cosas que se dicen, ni tampoco diferencia sino definición por agregación, de la cual habla el filósofo en el *Séptimo libro de la metafísica.*

Del lugar

Según lo dicho, se enseña que no sirve la distinción en cuanto a la posición sobre cuál es el orden de las partes en el todo y en el lugar porque es la misma posición ésta y aquélla, pues el orden

de las partes en el lugar, es lo mismo que si el todo estuviera en el lugar* .

De acuerdo con esto, se enseña que lo mismo puede estar en dos lugares a la vez, porque esto no incluye contradicción. Según esto, estableciendo que Dios puede hacer cualquier cosa que ser hecha no incluye contradicción, se enseña que Dios puede hacer que dos sustancias corpóreas estén a la vez en el mismo lugar.

De lo cual se sigue que algo puede ser cuerpo en un lugar y no ser cuerpo en otro lugar, porque Dios puede hacer que el mismo cuerpo esté en diversos lugares y en uno de los lugares hacer que muchas partes existan a la vez y en otro lugar las partes serán extensas y entonces en un lugar habrá cuerpo, y en otro lugar no.

De acuerdo con esto, se enseña que el cuerpo de Cristo que está en el cielo es cuerpo, y en el sacramento del altar, no.

De acuerdo con lo dicho de que la cantidad no es diversa del cuanto, enseña que los accidentes de sacramento del altar están sin sujeto. La razón es porque si la cantidad fuera diversa de cuanto, entonces las cualidades en el sacramento, por ejemplo el color, el sabor y otros similares estarían subjetivamente en la cantidad y entonces ningún accidente estaría sin sujeto, excepto la cantidad, y por lo tanto, está más de acuerdo con la tradición de la Iglesia esta opinión de que la cantidad no es diversa del sujeto que la contraria, pues la Iglesia enseña que varios accidentes están sin sujeto.

---

* IV. *Sent.*, q. 4, D, E, N. El lugar está constituido por la presencia de las cosas, según Occam.

De acuerdo con esto, queda evidenciado que muchos cuerpos están al mismo tiempo en algún lugar, pues el cuerpo no es sino una dimensión determinada; pero el color que hay en el sacramento del altar está dimensionado y es una dimensión determinada y así ocurre con el sabor y acerca de otras dimensiones; y por lo tanto, que dos cuerpos coexisten a la vez no es inconveniente sino verdadero, con tal que uno sea parte del otro o algo respecto de ambos.

De acuerdo con esto, se enseña que la salud, la belleza y otras similares no son cualidades diversas de otras, porque la salud es calor, frío, humedad, sequedad debidamente proporcionados: cuando están debidamente proporcionados en el cuerpo, hay salud. Y también la hermosura no es sino las partes del cuerpo debidamente proporcionadas, cuando están debidamente proporcionadas en el cuerpo, hay hermosura quedando circunscrita toda otra cosa.

Sobre la voluntad

De acuerdo con esto, expone el filósofo que en cuanto a los hábitos no hay movimiento porque son para algo. Para cuyo conocimiento se ha de saber que la virtud, según el filósofo, no es sino pasión moderada de tal o cual manera, de modo que la virtud fuera de las pasiones no significa otra cosa diferente de ellas. Igualmente, la salud no es sino los humores o las cualidades activas y pasivas debidamente proporcionadas y conmensuradas.

Igualmente, la hermosura y otras similares no son sino la cosa absoluta constituida con cierta proporción; por lo tanto, puesto que su conocimiento fuera de sus absolutos no significa ninguna otra cosa sino los mismos absolutos dispuestos de

tal manera, por lo tanto en lo que se refiere a lo significado por tales nombres no es un movimiento diverso del que existe con relación a aquellos absolutos que significan y esto es lo que se entiende cuando dice: en cuanto a las tales cosas no hay movimiento, porque son para algo, esto es en cuanto a aquellas cosas no hay un movimiento distinto del movimiento o de los movimientos de los absolutos, porque no significan una cosa distinta fuera de aquella con la cual están relacionadas. De ahí que cuando el animal enferma por exceso de calor o frío, la posterior disminución del calor o del frío es una transmutación en salud, ni la transmutación en salud es distinta de la transmutación que ocasiona el calor o el frío. Mas lo que aquí se dice con relación a la virtud no contradice a lo que se dijo antes, que la virtud está en la voluntad, no en la parte sensitiva, y por consiguiente no son pasiones moderadas, como se dice allí, porque arriba habla de la virtud que es virtud por extrínseca denominación o allí habla según la exposición del filósofo de acuerdo con cuya intención parece ser que la virtud no es tal sino en la parte sensitiva y que no hay en nosotros otro apetito fuera del sensitivo sino que el mismo es realmente el apetito sensitivo cuando sigue a una aprehensión sensitiva, e intelectivo cuando obedece a la razón, en cuyo caso se denomina voluntad. Este es el propósito del comentador, como se ve en el *Tercer libro del alma*, en el comentario L; y la razón y raíz de esta diversidad referente a la voluntad procede de la diversidad con que entiende el entendimiento, porque el comentador enseña que el intelecto está separado según su ser y se une por la operación a los fantasmas. Consecuentemente, enseña que la voluntad no es una potencia inmaterial e incorpórea o inorgánica en nosotros; y por lo tanto, sus seguidores tienen por bien enseñar que el apetito sensitivo que es orgánico, pues está destinado a obedecer al intelecto por su ser, cuando está

unido con los fantasmas, naturalmente en realidad es la voluntad y no es diversa de aquél y, por consiguiente, se ha de decir de la virtud que subjetivamente está en el apetito sensitivo y que son las pasiones moderadas, como se dijo. Pero puesto que el teólogo tiene otra opinión en lo que se refiere al intelecto, tiene también que decir otra cosa de la voluntad y, por consiguiente, de la virtud* .

Según esto, se enseña que en los otros predicamentos diversos de la sustancia y de la cualidad inherente no hay género y especie con relación a las cosas dichas, lo cual se sigue evidentemente de lo dicho antes, porque todas las otras cosas significan algo extrínseco al sujeto afirmativa o negativamente o algún sincategorema y similares, y por esto se toman en ellos los géneros y las especies según diversas respuestas a las cuestiones del individuo sujeto demostrado, como dice el comentador en el *Séptimo libro de la metafísica*, del cual, sin embargo, aquellos predicamentos no se predican por sí y con relación a algo; por lo tanto, en ellos no se ha de poner la tal coordinación de predicamentos de por sí como en la sustancia ni de ellos hablan Porfirio y Aristóteles en los libros de los *Predicamentos*, de los *Posteriores*, de los *Tópicos* y en el *Séptimo de la metafísica*, como se dijo antes.

De acuerdo con esto, se enseña que en el movimiento local no se adquiere algo intrínseco al móvil porque el movimiento, como se dijo, no es algo diverso de lo que permanece, pero nada que permanece adquiere algo nuevo para sí porque si así fuera, o sería absoluto o sería relativo. En

---

* III. *Sent.* q. 12, L1. Averroes y Siger de Brabante, su seguidor en el siglo XIII, enseñaron que hay un solo entendimiento agente para todos los hombres. Parece que Occam está en contra de esta opinión, por motivos antes bien teológicos que filosóficos.

cuanto al primero, consta que no pasa sino accidentalmente como aquél se calienta por el hecho de acercársele el fuego, pero esto es un accidente para el movimiento, porque, si el fuego estuviese sin movimiento desde el principio en el lugar hacia el cual ya se ha movido, calentaría, y por lo tanto el movimiento no calienta sino accidentalmente. Ni se adquiere por relación, porque la relación no es algo distinto de los absolutos, como se ha dicho varias veces.

Según esto, enseña que sucesivamente pueden verificarse contradictorios del mismo sin generación de una cosa nueva o antigua porque, como se dijo, en todo movimiento hay muchas afirmaciones y negaciones y los contrarios que se verifican sucesivamente, y sin embargo nada se produce ni se corrompe, como se dijo; sin embargo, se enseña que esto no acontece sino durante un espacio de tiempo o en un movimiento local.

De la predestinación

De acuerdo con esto, se enseña que Dios puede por su potencia absoluta aceptar a alguien en su naturaleza pura, a pesar de que no hubiera dispuesto esto, porque puede ordenar que el que hoy no es aceptado sin la gracia, mañana sea aceptado sin la gracia y entonces sucesivamente se verificarían estos dos contrarios aceptando y no aceptando, mediante sólo un espacio de tiempo sin que se cambiara la voluntad de Dios que es su esencia y sin que se creara o corrompiera algo con relación a aquel que es aceptado entonces; y no ahora como ahora el rey puede ordenar que aquel que entre en su cámara el lunes muera, el que entre el martes reciba cien marcos y permaneciendo aquella voluntad, con el solo espacio de tiempo que es el lunes, se verificarán contradic-

torios sucesivamente; así en nuestro caso, permaneciendo la misma voluntad de Dios, pueden, con el solo espacio de tiempo, verificarse tales contradictorias, si Dios lo quisiera; pero Dios quiera algo para algún tiempo futuro y que luego no lo quiera antes de aquel tiempo, no puede verificarse sucesivamente de Dios; por lo tanto, esta copulativa no puede verificarse de Dios; Dios quiere que éste mañana se salve sin gracia y Dios antes de ayer no quiso que éste fuera salvado mañana, entrambas pueden ser verdaderas.

Se confirma, si el querer de Dios por el cual quiere que Pedro se salve no es necesario sino contingente, de modo que puede desde la eternidad no querer que éste se salve; por lo tanto, fue posible que algún querer divino fuera lo que no es, pero lo que pudo ser el querer divino pudo ser Dios porque el querer de Dios es Dios y el no querer de Dios es Dios; pero lo que pudo ser Dios es Dios y fue Dios y necesariamente es su mismo ser; por lo tanto, su no querer es, pero si su no querer aquello es, se sigue que Pedro no se salvará, luego, etc.* .

Según esto, se enseña que el predestinado puede condenarse. Pues, pongo por ejemplo, que Sócrates esté predestinado durante un tiempo *a* futuro para la vida eterna. Dios lo puede condenar por un tiempo *a* y puede saber con antelación que él está condenado por un tiempo *a*, y si esto fuera posible se expondría así: Dios sabe por anticipado que Sócrates estaba condenado durante el tiempo *a*, entonces nunca fue predestinado para la vida eterna durante el tiempo *a* y esto no puede

---

* I. *Sent.* dist., 17, q. 1, J. K. P. Niega que pueda existir distinción de ninguna índole entre la esencia divina y lo que los teólogos llaman sus atributos; por lo tanto, su querer como su no querer le son esenciales. Las cosas y los acontecimientos son como son, porque desde la eternidad han sido dispuestos por una esencia divina, en la cual no hay un entendimiento que prescriba ni una voluntad que ejecute.

verificarse sucesivamente porque cuando se verifica uno se ha de decir que el otro jamás fue verdadero.

Según esto, se enseña consecuentemente que esta proposición en cuanto al pasado: Dios predestinó a Sócrates, es contingente y puede ser falsa y puede que nunca fuese verdadera; y porque esto parece difícil, quiero exponerlo en alguna forma. Acerca de esto hase de saber que en una copulativa, si se compone de mil partes necesarias y de una imposible, todo se reduce a lo imposible; como si se dijera, Dios es y el hombre es animal y el hombre es asno esta copulativa en conjunto es falsa en razón de su última parte, a pesar de que son necesarias las dos primeras. Igualmente, si todas las partes de la copulativa son necesarias con excepción de una, y ésta es contingente, toda la copulativa se hace contingente. Además, se ha de saber que cuando se dice que Dios sabe que *a* ha de ser o sabe que tú te sientas, esta proposición a pesar de que por las palabras sea categórica, sin embargo por el significado es de dos categóricas porque esta proposición equivale a una hipotética copulativa, lo cual se evidencia así: el acto divino de saber es eterno y siempre el mismo, pues es la misma esencia divina, y sin embargo sabemos que Dios sabe y no sabe el mismo complejo sucesivamente; pues ahora sabe que yo escribo y luego sabrá que yo no escribo y no sabrá que yo escribo; sin embargo, el acto por el cual sabe que yo ahora escribo ya existirá cuando sepa que yo no escribo. De lo cual se evidencia que esta proposición: Dios sabe que ahora yo escribo, significa algo más que esta proposición: éste es un acto de saber, por el cual se demuestra el acto por el cual Dios sabe que ahora escribo; luego esta proposición: Dios sabe que ahora escribo con relación a ésta: "el acto divino de saber es", agrega algo y esto "yo ahora escribo es verdadero". Pues el acto de saber que yo escribo, ya

existirá y ya no sabrá que yo escribo ni ya aquel acto será el acto de saber que yo escribo, luego esta proposición significa algo más que aquélla. Lo mismo puede demostrarse en otra forma, pues todos conceden que Dios conoce todas las cosas complejas e incomplejas y conoce todas las contradictorias y yo conozco algunas como que tú estás sentado y que tú no estás sentado, pues sé las diferencias entre las susodichas y las que siguen: Dios es, Dios no es, porque los extremos de la primera contradicción son contingentes, los de la segunda no, luego conozco que ambos extremos difieren a la vez y sin embargo no sé ninguna al mismo tiempo ni tampoco Dios. Por lo tanto, a más de su contenido, se significa algo más por la palabra saber. Pues consta que por saber se significa el acto del entendimiento divino, luego esta proposición: Dios sabe esto, significa algo más. Y esto no solamente acontece en Dios, sino también en el hombre, porque puesto que Sócrates vea que tú estás sentado, entonces sabe que tú estás sentado. Hablemos ahora del conocimiento de algo evidente y cierto según el sentido, como cuando decimos que nosotros sabemos algo sobre lo cual pensamos que no dudamos. Pero no hablamos del saber como habla Aristóteles en los *Posteriores* sobre el saber; pues en esta forma Dios no sabe si tú te has de salvar o condenar en cuanto que tal conocimiento pertenece sólo a los universales, como se evidencia allí. Hablando, pues, de la ciencia como en la proposición: "Sócrates sabe que tú estás sentado", pongo luego que Dios conserve aquel asentimiento en el entendimiento de Sócrates y que te aniquile a ti; entonces permanece aquel asentimiento y no es sabiduría y sin embargo es conocimiento, pues más allá de aquel absoluto que es ciencia y por el cual se sobreentiende este nombre "ciencia", esta palabra significa algo más, y esto es: que el objeto de este conocimiento es verdadero, a saber, que es así como se ve por aquel complejo sabido que es

el objeto de aquel acto. Por lo tanto, esta proposición: "Dios sabe que *a* ha de ser", equivale a ésta: este conocimiento divino por el cual conoce este complejo: *a* será, será en *a* y así como este complejo significa, esto es, que *a* será y así cualquier parte de esta copulativa que existe contingente toda es contingente, y puesto que la segunda parte es contingente, luego toda ella es contingente. Igualmente, en cuanto a esta proposición: Dios supo que tú tenías que salvarte antes de catorce años, equivale a esta copulativa: el conocimiento divino por el cual Dios conoce este complejo: "tú serás salvado antes de catorce años", fue también y es un complejo verdadero, y así es como este complejo significa, que es lo mismo, y puesto que la segunda parte de esta copulativa es contingente, luego toda la copulativa es contingente. De donde a pesar de que ésta por las palabras se refiere al pasado: Dios supo que tú tenías que salvarte en *a*, sin embargo significa algo referente al futuro, esto es, la siguiente: "tú serás salvado en *a*", o ésta; así es como se significa por ésta: tú serás salvado en *a*, lo cual es lo mismo; y por esta razón, ésta es contingente; y esto es lo que quieren significar los que dicen que ésta es contingente: Dios supo que tenías que salvarte en *a* si es que lo interpretan racionalmente. Sin embargo, toda proposición, según esto, referente al pasado que por si es del pasado, si es verdadera, es necesaria, ni Dios puede hacer que sea falsa.

Según esto, se enseña que la verdad de la proposición no es diversa, como establecen algunos, de la proposición verdadera, y esto se sigue de lo antedicho porque la verdad de esta proposición: Sócrates será salvado, si es tal cosa, lo fue ayer; pongamos que realmente Sócrates fuera predestinado, entonces ayer fue ésta verdadera y, por consiguiente, ésta es necesaria: esta verdad fue; de lo cual se sigue que Sócrates necesariamen-

te será salvado porque, si el antecedente es necesario, también consecuentemente lo será en la consecuencia formal simplemente; pero esta consecuencia es formal simplemente: es verdad o fue verdad que Sócrates había de salvarse en *a*; luego Sócrates será salvado en *a*, y si tal cosa es verdad, el antecedente es necesario; luego también el consecuente.

Del cuándo y de la mutación

De acuerdo con lo dicho, se enseña que la especie del predicamento *cuándo* no tiene individuos que sean diferentes de los absolutos, como dicen algunos, porque entonces toda cosa temporal durará necesariamente tanto como Dios dura o sabe que ella ha de durar y Dios no puede corromperla antes, porque si, por casualidad, hay en ti una relación con respecto al fin de tu vida o de la de otro, por ejemplo veinte años, mañana ésta será verdadera en cuanto al pasado; ayer hubo en ti tal relación y esto es cosa con relación al pasado; luego es necesaria e infiere ésta: tú durarás veinte años; luego ésta es necesaria: que tú durarás veinte años.

Según lo dicho en cuanto al movimiento y a la mutación, se evidencia que no son cosas diferentes de las permanentes, sino que la mutación significa algo permanente con una negación.

Se enseña también que la mutación que es la transustanciación del pan en el cuerpo de Cristo no es sino la verificación de esta proposición: la sustancia del pan ahora deja de ser y, a la vez, con los accidentes que existieron simultáneamente inmediatos en la sustancia del pan, coexiste el cuerpo de Cristo ahora.

De acuerdo con esto, se enseña que el cuerpo de Cristo se muda localmente por una mutación consistente en no estar aquí a estar aquí; pero no dejar de estar en el cielo al estar aquí porque simultáneamente está en el cielo y ahí, pero la mutación local no significa otra cosa sino estar ahí e inmediatamente antes haber estado en otra parte y no haber estado ahí.

De acuerdo con lo que se ha dicho que Dios puede hacer que un cuerpo esté en dos lugares, se enseña que Dios puede hacer que el sujeto esté en alguna parte y el accidente que le es inherente actualmente no estar ahí, como el Verbo está en todas partes y la naturaleza que tomó no está en todas partes.

Según lo antedicho, esto es, que el movimiento local y el espacio de tiempo sólo pueden ser causas de verificación sucesiva de contradictorios sin corrupción o generación de una cosa nueva o vieja, se enseña que la visión, la intelección, el amor y todos los actos cognitivos y apetitivos del alma son cualidades reales en el alma distintas de ella y que le son realmente inherentes porque en cuanto a esto que de lo no conocido se haga lo conocido, no basta el espacio de tiempo. Consta también que ni el movimiento local basta para esto porque, estando el objeto presente, puede no existir su conocimiento; se evidencia en cuanto a Dios, porque siempre está presente a nuestro entendimiento y, sin embargo, no siempre es entendido; también en cuanto al ángel, el cual algunas veces está presente y, sin embargo, lo ignoramos.

Según esto, se enseña que siempre, en cuanto a las formas, se produce una nueva cosa que no fue antes, porque en cuanto a la intención de la forma absoluta no basta el tránsito del tiempo, es cierto, ni el movimiento local porque se intentan muchas

formas permaneciendo el sujeto. Igualmente la pérdida de las formas se realiza por la pérdida y la corrupción de la cosa que antes existió por la misma razón.

De donde, según lo dicho, se establece un principio general para saber si alguna cualidad, de la cual se inquiere, es algo distinto del sujeto que le es inherente o únicamente un término connotativo, como se ha dicho varias veces, porque, si los sujetos no pueden sucesivamente denominarse por tal cualidad y simultáneamente por su contradictorio, por el solo movimiento local y el espacio de tiempo, entonces es una cosa verdadera distinta inherentemente y no lo contrario. Por lo tanto, la gravedad, la levedad, el color, el sabor y otros similares que no pueden denominar al sujeto en el primer modo, después que no lo hayan denominado antes o no lo denominen ahora si antes lo habían denominado, únicamente por el movimiento local o por el espacio de tiempo, son cosas inherentes. Pero lo curvo, lo recto, la figura y otras similares, puesto que sólo se originan por el movimiento o mutación local, no son cosas distintas de sus sujetos.

Sobre la prioridad

De acuerdo con lo dicho, se establece que, en cuanto a la prioridad de origen o de naturaleza, no conviene decir: en aquella prioridad es tal o cual cosa, y esto se sigue de lo antedicho así porque, si fuera posible establecer que el sujeto por prioridad de naturaleza por la cual precede a la cantidad es indivisible, por la misma razón inmediatamente después, en cuanto es cuanto, sería divisible y entonces sin movimiento local y espacio de tiempo, de lo mismo se afirmaría lo divisible y lo indivisible. Igualmente, si el padre en aquella prioridad de origen por la cual es previo al

hijo, hablando en esta forma, no coexiste con el hijo y con posterioridad de origen coexiste, coexiste asimismo, se verificarán los contradictorios sin movimiento local o espacio de tiempo o generación o corrupción de la cosa.

De acuerdo con esto, se enseña que el Padre no entiende con prioridad su esencia o alguna otra cosa sin que produzca al Verbo. Sin embargo, concede que la intelección de la esencia y también de las creaturas es previa según la consecuencia por el Verbo o por la producción del Verbo, porque lo primero es esencial; lo segundo, nocional. Por lo tanto, se sigue: esto es el Verbo, luego es la intelección de la esencia y de las creaturas; y no lo contrario, porque de lo contrario, tendríamos la presencia del Padre y del Espíritu Santo, a los cuales pertenece la esencia y la intelección de la esencia y de las creaturas, y, sin embargo, no son el Verbo.

Según lo dicho, del tránsito de lo no contradictorio a lo contradictorio, se enseña que es necesario poner en el alma hábitos que le sean inherentes, porque experimentamos que mediante actos frecuentes nos inclinamos a algo a lo cual no nos inclinábamos antes; y esto no es por el movimiento local ni por espacio de tiempo solamente porque, si en el mismo espacio de tiempo fueran y no fueran ilícitos aquellos actos, no nos inclinaremos más después de aquel espacio de tiempo que antes.

De la movilidad del lugar

Según lo predicho en cuanto al tiempo y al ahora, se establece que es una cuestión irracional indagar si el ahora permanece el mismo ahora en todo el tiempo y si el ahora continúa al tiempo y si está en acto o en potencia, porque tal cuestión

procede de una falsa imaginación de que el ahora sea algo distinto del tiempo y del móvil, lo cual es falso. Pero el filósofo habla del ahora como de un sincategorema, como del entonces, ya, siempre y similares.

De ahí cuando digo: Dios es inteligente y volente, esta conjunción y no dice algo distinto de Dios; así, cuando digo Sócrates es ahora blanco; el ahora no significa algo distinto de Sócrates y de la blancura, no más que si digo Dios ahora crea; pero se significa que Sócrates es blanco después de todo el tiempo pretérito y antes de todo el tiempo futuro, esto es, después que el móvil pasó todas las cosas que pasó y antes que pase todas las que pasará. Los autores por estas proposiciones: el ahora permanece lo mismo en todo el tiempo; ahora continúa el tiempo; ahora distingue el pretérito del futuro, entienden las siguientes: el móvil permanece lo mismo durante todo el tiempo que el alma considera al móvil cuando quiere medir su movimiento; el móvil está ahora donde no estuvo antes ni estará después sino en otra parte, como se expuso antes. Y el alma, considerando donde el móvil está, estuvo y estará, concibe la distinción del lugar donde estuvo del lugar donde estará.

De acuerdo con el principio antes expuesto sobre la potencia de Dios, se establece que Dios puede hacer una intelección sin el intelecto y una volición sin voluntad y una volición sin intelección porque difieren uno de otro realmente y uno no es parte esencial del otro.

Según lo predicho de las especies de la cantidad y también del movimiento, se establece que el lugar no es cosa distinta de la superficie; y, por lo tanto, se concede que el lugar está en un lugar y que el lugar se mueve y se mueve por sí y el lugar es superficie, pero la superficie es cuerpo, como se

verá después, pero el cuerpo se mueve de por sí; sin embargo, ésta no debe concederse: ésta es por sí, por sí se mueve el lugar; pero es accidentalmente, como a pesar de que ésta es verdadera: el músico por sí compone; sin embargo, ésta no es por sí: el músico compone, si no accidentalmente, como se dijo antes, y así en lo propuesto. Es por accidente que el lugar sea: pues aunque el aire sea el lugar del agua, y que el agua sea el lugar de la tierra, acontece sin embargo al agua en cuanto está localizada por el aire que localiza a la tierra, porque si el agua no localiza a la tierra, sino que la tierra fuera aniquilada o convertida en agua, a pesar de ello toda el agua estaría localizada por el aire.

De acuerdo con esto, se dice que la definición de lugar que da el filósofo en el *Cuarto libro de la física*: el lugar es lo último del cuerpo, etc., debe entenderse así, esto es, el lugar es el último continente del cuerpo, de manera que es una construcción intransitiva, y es inmóvil por equivalencia, porque así sería imposible que el móvil fuera ubicado en una atmósfera y después en otra, como acontece con el viento; así es imposible que él sea movido de aquella atmósfera a la segunda, de manera que todo el tiempo precede al advenimiento de la segunda atmósfera al lugar donde primeramente estuvo la primera atmósfera, descansará en la primera atmósfera y luego por su movimiento estaría en la segunda, como que había sido removido de la primera atmósfera a la misma atmósfera si este aire descansara y, por lo tanto, por comparación al movimiento, y descanso local del cuerpo ubicado, estos dos lugares equivalen a un solo lugar.

Según lo que dice, que el lugar es el cuerpo, expone la sentencia del filósofo de que el lugar y lo localizado son iguales; esto tiene que entenderse así, que el lugar toca lo localizado por todas

partes y no contiene ninguna otra cosa inmediatamente.

De acuerdo con lo dicho, se enseña que algo puede moverse localmente y, sin embargo, permanecer en el mismo lugar: lo cual se evidencia, porque el lugar es el cuerpo que localiza y es posible que un vaso sea transferido de un lugar a otro lugar con su contenido y entonces el contenido se movería y, sin embargo, permanecería en el mismo lugar; y algo puede tener otro y otro lugar de continuo y descansar localmente, como acontece a un palo que está fijo en el río y algo puede moverse localmente y estar en ningún lugar como pasa en la esfera última.

Mas el comentador, al ponerla en un lugar por centro, denomina centro a la tierra respecto de la cual las partes del cielo pueden tener diversidad de distancias y de acuerdo con esto se dice que se mueven. Sin embargo, si no hubiera cuerpo más allá de la última esfera y todo el mundo fuera continuo, todavía podría moverse y entonces se diría que se mueve por esto, porque si tuviera algún cuerpo que descansa fuera del mismo, como acontece ahora, no aconteciendo nada nuevo que no acontezca ahora, sus partes distarán diversa y continuamente de las partes de aquél, de manera que en cuanto al movimiento de la esfera conviene imaginarse algo imaginado que descansa. Mas ahora, de hecho se admite la inmovilidad del lugar por la inmovilidad del cielo directamente, no por la del centro sino por la del contenido.

Según lo antedicho en cuanto a las cualidades inherentes o no inherentes, se enseña que lo rarificado y lo denso no son cualidades inherentes, porque por el solo movimiento local de las partes de algún cuerpo de lo rarificado se pasa a lo denso, y al contrario.

Nunca sin necesidad se ha de usar de la pluralidad. Explícase a qué se llama necesidad de usar y dice que es la razón o la experiencia o la autoridad de la escritura, a la cual no es lícito contradecir, y la autoridad de la iglesia. Este es un principio razonable, porque sin él sería posible multiplicar las cosas arbitrariamente. Se podría decir que, más allá de la octava o de la novena esfera, hay cien mil esferas como se dice del cielo empíreo, y jamás podría esto desmentirse eficazmente y así pasa en otra cualquiera cosa; se pondrían en todo sujeto infinitas cualidades insensibles y se pondrían, admitido esto, otras muchas.

De acuerdo con esto, se enseña que en el alma hay que admitir tres hábitos: fe, esperanza y caridad, porque la escritura lo enseña así expresamente: mas ahora permanecen en nosotros la fe, la esperanza y la caridad estas tres.

De acuerdo con esto, se enseña que no se ha de admitir en el alma una gracia que sea realmente distinta de la caridad porque no hay razón ninguna que obligue a esto. No se tiene experiencia sobre esto, ni autoridad de la escritura.

Según esto, se enseña que en Dios conviene admitir tres personas realmente distintas y una esencia en la cual convienen, porque la fe lo enseña así expresamente y, por consiguiente, conviene admitir que la esencia y las personas se distinguen formalmente, porque esto es necesariamente consecuente para la fe, como se enseña. Pero en las creaturas no se ha de admitir tal distinción formal, pues no ocurre ninguna de las predichas necesidades* .

---

* IV. *Sent.* q. 3, H. La naturaleza divina queda clausurada a toda comprensión humana. La Trinidad se admite por fe; escapa a toda razón, aun aproximativa, del entendimiento humano.

Según esto, se enseña que el bienaventurado no puede gozar de la esencia sin gozar de la persona, porque no deben concederse las cosas que son contradictorias a la razón, sino aquellas que la fe expone expresamente o que se siguen necesariamente de la fe, pero lo dicho no es así, como se enseña.

Según esto, se enseña que el todo no es distinto de todas las partes tomadas simultáneamente, porque para establecer distinción de todas las partes no urge nada de lo dicho.

Según esto, se enseña que la existencia y la esencia en nada se distinguen realmente, sino que son completamente lo mismo porque para establecer la distinción no se encuentra ninguna de las predichas necesidades* .

De acuerdo con esto, se enseña que nada se dice al afirmar que la cosa no existente tiene existencia de la esencia y que las creaturas tienen tal existencia de la esencia desde la eternidad.

Sobre la contingencia

Según esto, se enseña que ésta es contingente: el hombre es hombre; como ésta: el hombre existe, y ésta: el ángel es ángel; como ésta: el ángel existe, y en general, toda proposición formada sobre la creatura simplemente de presente que ni tiene el verbo ampliado ni tampoco del futuro y es simplemente categórica y no hipotética ni formal ni equivalente y es afirmativa no equiva-

* *Quodlibeta*, 2, q. 7. Santo Tomás parece que, con el objeto de destacar que Dios es acto puro, admitía distinción real en los seres creados entre esencia y existencia; Escoto aplicaba su distinción formal. Occam, consecuente con su doctrina de que todo lo realmente diferente es separable, no admite distinción de ninguna índole.

lente a alguna negativa, es contingente y no necesaria. La razón es porque si algún predicado pudiera predicarse necesariamente de tal sujeto sería precisamente el predicado que indica la esencia del sujeto o al mismo sujeto.

Pero lo dicho no se predica necesariamente, como se ha dicho, luego no indica ninguna. Se evidencia lo dicho, porque cuando el ángel no existe, no hay ángel, como se dijo. Pero consta que todo lo que es diverso de Dios es contingente según la fe, luego contingentemente existe aquello que es y así cualquier cosa que se diga de él se dice contingentemente y no necesariamente. Digo simplemente categóricas, porque en cuanto a las creaturas hay algunas hipotéticas totalmente necesarias. Pues esta condicional es totalmente necesaria, si el hombre es hombre, es hombre; si el hombre es animal es hombre y otras similares. Pero digo afirmativamente, porque algunas negativas son totalmente necesarias como por ejemplo éstas: el hombre no es asno, igualmente el hombre no es madera, tanto si existe como si no existe el hombre, porque sus contradictorias son falsas. Digo referentes al presente, porque en cuanto al pasado algunas son necesarias y otras posibles. Pues ésta es verdadera en cuanto al pasado: el anticristo no fue ayer; y ésta en cuanto al futuro: el anticristo será; y ésta en cuanto a lo posible: el anticristo puede existir; pero ésta no es verdadera en cuanto al pasado: el anticristo es anticristo, como se evidencia de lo antedicho.

Según lo dicho, se enseña que esta predicación es *in quid*: Miguel existe; porque se sigue de lo antedicho donde se comprueba en qué consiste predicar *in quid* y de lo dicho que la existencia y la esencia son lo mismo y que la existencia no significa nada distinto de la esencia.

De lo cual se sigue que las proposiciones de por sí en el primer modo de decir no son necesarias,

aunque Aristóteles dijera lo contrario, que las especies son necesariamente existencias, cuyo opuesto tienen que defender los teólogos admitiendo que Dios en cuanto al exterior no obra sino contingentemente.

Según lo dicho, se establece que todas éstas son falsas: el vacío es vacío, el infinito es infinito, la quimera es quimera y otras similares, si los sujetos como se supone se toman personalmente. Igualmente no existiendo ningún hombre blanco ésta es falsa: el hombre blanco es hombre blanco; y universalmente, cuando de un sujeto de una proposición afirmativa de presente, categóricamente, no se predica verdaderamente, diciendo que es lo mismo, tal proposición es falsa* .

Sobre lo indivisible

Según el principio predicho, se establece que no se han de establecer relaciones ni indivisibles como se acostumbra a establecer, como el punto, la línea, la superficie y otras similares, porque en cuanto a éstas no urge ni la experiencia ni la autoridad porque dice que todas las sentencias de Aristóteles se han de entender condicionalmente. Cuando dice que el círculo es una figura de la cual todas las líneas que se originan del centro a la circunferencia son iguales, dice que debe entenderse así: el círculo es una figura que de tener, tendría tal punto, y las líneas que de él se derivaran la circunferencia, todas serían iguales; y así deben exponerse las peticiones y las conclusiones de aquellos indivisibles.

---

* Por lo tanto, según Occam, puesto que la esencia y la existencia se identifican y las que llamamos esencias abstractas carecen de fundamentación en lo concreto, no puede hablarse de esencias conocidas previamente antes de que existan.

De acuerdo con esto, se enseña que nada hay indivisible en los entes, excepto el ángel y el alma intelectiva y Dios y otros similares.

Según esto, se enseña consecuentemente que el cuerpo esférico no puede en Aristóteles tocar el plano a otro cuerpo esférico, sin que entre las partes del uno y del otro esté un cuerpo intermedio.

Según el antedicho principio, se enseña que las potencias del alma no difieren realmente de la esencia, porque ningún proceso distintivo obliga a ello* .

De acuerdo con esto, se enseña que en el ángel no difieren la potencia volitiva, la intelectiva y la motiva según el lugar de la esencia del ángel.

De acuerdo con esto, se enseña que el entendimiento agente no difiere del posible, porque entrambos son esencia del alma y se evidencia por el silogismo expositorio: esta esencia del alma es el entendimiento agente y esta esencia del alma es el entendimiento posible, luego el entendimiento posible es agente.

De acuerdo con esto, se enseña que el entendimiento posible es acto y esto no lo enseña, como dice, por otra razón, sino porque así quiere exponer las sentencias de Aristóteles referentes al entendimiento agente que únicamente deben entenderse del entendimiento posible realizado el acto de entender.

---

* II. *Sent.* q. 14 et 15, KK. Una tradición franciscana, que tiene sus raíces en San Agustín, enseñaba la no distinción entre el alma y sus potencias, contrariamente a lo que defendiera Santo Tomás.

De acuerdo con esto, se enseña que el primer conocimiento de la cosa en sí o en el concepto simple que le es propio, es conocimiento intuitivo de la misma cosa. La razón es porque no experimentamos conocer alguna cosa en sí o en el concepto simple que le es propio del cual no tuviéramos antes conocimiento intuitivo.

De acuerdo con esto, se enseña que una cosa no nos lleva ni nos puede llevar al conocimiento primero de otra cosa en sí o en el concepto simple que le es propio porque tenemos experiencia que, por más que conozcamos una cosa, no por esto conocemos otra del mismo modo, si es que no se tiene de esta cosa conocimiento intuitivo. Y esto se demuestra por la razón, porque si una cosa pudiera conducirnos al conocimiento intuitivo de otra cosa, esto sería principalmente a causa de la semejanza con la otra cosa; pero esto no conviene; veo una forma que por todas las razones es similar a un sarraceno; sin embargo, por esto yo no conozco a aquel sarraceno, luego no sé si es o no es.

Según lo que se ha dicho que las potencias del alma no son distintas de su esencia, se enseña que la imaginación no consiste en las tres potencias sino en una potencia y dos actos, esto es, la esencia del alma, en el entendimiento y en la voluntad o en el acto de entender o el de querer.

Según lo dicho, se enseña que para el conocimiento primero de una cosa bastan el objeto primero debidamente aproximado y las causas naturales del conocimiento sin un entendimiento agente, distinto realmente del posible* .

---

* II. *Sent.* q. 14, O, Q. El conocimiento se verifica por la simple presencia del objeto y el sujeto, mediante una intuición directa de lo singular. Con ello desecha todo el proceso cognoscitivo mucho más complejo de los escolásticos del siglo XIII.

De acuerdo con lo antedicho, se enseña que lo que primeramente se entiende es lo singular. La razón es porque experimentamos que nosotros entendemos en primer lugar lo que primeramente vemos y sentimos por cualquier sentido, porque habiendo visto una mujer, inmediatamente deliberaremos si la deseamos o no la deseamos; consta; y esta deliberación es un acto del entendimiento.

De acuerdo con esto, se enseña que no hay ninguna quiddidad de la cosa material que no sea singular, que sea objeto de nuestro entendimiento porque toda quiddidad y toda cosa es singular, como se dijo antes, y toda cosa es su quiddidad y ninguna otra cosa. Búscase de cualquier cosa lo que es, consta que es ella misma y no otra cosa diversa de ella misma.

Sobre los ángeles

De acuerdo con esto, se enseña que el ángel no tiene conocimiento concreado de las cosas, sino que recibe conocimiento de ellas; y las cosas exteriores mueven el conocimiento angélico como causas parciales para el acto de entender, porque en contra de esto no tenemos ni experiencia, ni argumentos, ni autoridad; más todavía en cuanto al conocimiento de algunas cosas también la razón demuestra esto, porque los singulares pueden multiplicarse al infinito, pues las especies de los números y de las figuras son infinitas, pero los infinitos no son conocidos por el ángel actualmente; por lo tanto, alguna figura y algún número le es incógnito y consta que no existe algo que no le sea cognoscible. Luego pueden tener su conocimiento por adquisición y no lo tienen innato.

Según lo dicho, se enseña que un ángel no puede iluminar a otro de manera que le cause conocimiento primero de alguna cosa, sino que lo puede

llevar al conocimiento recordativo de alguna cosa conocida primeramente, de la manera que en nosotros una cosa nos trae el recuerdo de otra conocida primeramente; aunque no a su conocimiento primero; como, porque vi frecuentemente que el fuego acompaña al humo, recuerdo al fuego; así el ángel puede llevar a otro al conocimiento recordativo de alguna cosa conocida primeramente y no de otra manera.

Sobre el conocimiento intuitivo y abstractivo

De acuerdo con esto, se enseña que el vestigio no nos lleva al conocimiento de aquello de lo cual es vestigio, sino al conocimiento recordatorio incomplejo de algo conocido primeramente, e igualmente ocurre con los conocimientos, complejo ignorado, primeramente. Por ejemplo, el que nunca hubiera visto un león y viera su vestigio en el polvo no por eso conocería al león. Pero el que antes hubiera conocido al león, y luego viera su vestigio en el polvo muy bien a causa de ello recordaría al león e igualmente sabría por esta razón este complejo: por aquí pasó un león.

Según lo dicho, se niega que hay especies impresas en la sensación y en el entendimiento y en general toda representación por la cual se diga que una cosa representa a otra de manera que lleve a su conocimiento, primero aunque una cosa haga que nos acordemos de otra conocida primeramente. La razón es porque no debe admitirse la pluralidad sin necesidad. Para el conocimiento intuitivo bastan la facultad dispuesta y el objeto presente con las causas extrínsecas, porque experimentamos que no se requiere nada más para ello, ni la razón pide más ni la autoridad nos obliga a ello. Por lo tanto, para el conocimiento intuitivo no conviene poner estas especies; ni tampoco para el conocimiento abstracto, pues para esto basta el

hábito creado por la intuición precedente con la facultad y causas extrínsecas. Pues experimentamos esto: después que hemos visto algo, podemos pensar de aquello, aunque esté ausente.

De acuerdo con esto, se enseña que con relación al mismo objeto hay dos conocimientos distintos en especie, esto es, el abstractivo y el intuitivo. Que se distinguen específicamente se demuestra por esto, que siempre que se procura uno de ellos, no puede procurarse al mismo tiempo el acto del otro. Mas el conocimiento intuitivo es aquel por el cual asentimos a las verdades contingentes de la cosa intuida; por ejemplo, que tal cosa está aquí o allí, que es blanca o negra, dulce o ácida, y otras similares. El conocimiento abstracto es aquel por el cual no asentimos a lo predicho, cuantas veces se forma o se intente. Ejemplo: si veo una pared presente, sé que es una pared y, una vez formado este complejo: "es una pared", inmediatamente asiento; si gusto de la miel, formado este complejo: "aquello es dulce", inmediatamente asiento; si toco fuego, formado este complejo: "el fuego es cálido", inmediatamente asiento; y estos conocimientos incomplejos que hacen asentir a tal complejo formado, se distinguen específicamente de aquellos conocimientos incomplejos que no hacen asentir así.

De ahí que, por bien que conozca una pared, si está separada de mí, por bien que sepa su tamaño y calidad, pero si no sé que existe ahora y, por consiguiente, si es tanta o tal, éste se denomina conocimiento abstracto. Estos conocimientos tienen diversas causas eficientes, porque el primero es ocasionado por el objeto y el segundo por el hábito dejado por el conocimiento intuitivo. Sin embargo, se dice que Dios puede causar inmediatamente en la mente entrambas como causa total y así Dios puede ocasionar el conocimiento intuitivo sin estar el objeto presente y el conoci-

miento causado por el objeto Dios puede conservarlo sin el objeto; sin embargo, naturalmente no es ocasionado sin que esté el objeto presente. Mas si una vez destruido el objeto, Dios conservara esta intuición, entonces ésta sería la causa de que el entendimiento asintiera a este complejo formado: el objeto existe, el objeto no existe. Pero esto no lo hace el conocimiento abstracto*.

De acuerdo con esto, se enseña que nuestros actos interiores se conocen intuitivamente porque, cuando entiendo *a*, una vez formado este complejo, entiendo *a*, inmediatamente asiento y sé que yo entiendo, y así pasa con la voluntad y otras potencias.

Según lo dicho, se enseña que si se habla de la realidad de algo no se llega a una conclusión sin el conocimiento intuitivo, porque el conocimiento abstracto no sirve para determinar el ser o el no ser, y esto es del concepto simple y propio de la cosa.

Según lo dicho, se enseña que Dios conoce los futuros contingentes porque como el conocimiento intuitivo en nosotros, si Dios lo conservara destruido el objeto, sería en primer lugar causa de asentir a este complejo: este objeto es; y luego, destruido este objeto, sería causa de asentir al complejo opuesto; por ejemplo, éste: "este objeto no es", así se dice que el conocimiento divino es un conocimiento intuitivo de todas las cosas tan perfecto que de cualquier cosa mientras existe, le hace saber que es: mientras es futuro, le hace saber como futuro y lo mismo en cuanto al

---

* I. *Sent.* Prol., q. 1, X, Z. AA. Planteado en esta forma el problema de que sólo conocemos, cuando el objeto está presente; y todavía más, que Dios puede hacer que tengamos la sensación de la visión del objeto, sin que éste esté presente; el conocimiento se reduce a fenomenología pura.

pasado así de todas las verdades contingentes acerca de cualquier cosa.

De los entes de razón

Según el principio predicho, se niega que los entes de razón sean cosas verdaderas, sino solamente que son en una realidad ficticia objetiva sólo o aparente, porque nada hay que admitir sin necesidad: pero no hay necesidad ninguna de admitirlos, más todavía, son inútiles para todo bien; no se experimentan ni hay autoridad que obligue a admitirlos.

De acuerdo con esto, se enseña que las ideas son las cosas entendidas en cuanto son creadas o creables. Puesto que se sabe que muchas cosas no existen, ni son entes de razón; luego cualquiera de estas otras cosas son creables.

Según esto, también se niegan las relaciones de la razón a no ser que entendamos por relaciones de la razón los términos connotativos que significan muchas cosas absolutas o uno para muchos modos gramaticales o lógicos, como que lo mismo significa en el nominativo o en el dativo, porque lo mismo es lo mismo para lo mismo; y principalmente cuando el tal término no se aplica a los absolutos, sino por un acto del entender significativo y así el sujeto y el predicado y similares pueden denominarse relaciones de la razón; o cuando el que se verifiquen tales nombres de los absolutos depende del alma y de su institución o voluntad, y así el sujeto y el predicado y similares son relaciones de la razón, porque por medio de la voluntad es que este término predicado, de este término animal en esta proposición: el hombre es animal, porque a voluntad puedo decir, si quiero, el animal es hombre y este término predicado de hombre. Igualmente, este término precio, por

orden del rey, hoy se aplica a la moneda y ésta es verdadera: "esta moneda es precio"; pero mañana, con otra clase de moneda, será falsa: esta moneda es precio; si estos términos se denominan relaciones de la razón, otros términos, como se dijo antes, se denominan relaciones reales; por ejemplo, la semejanza y otros, así no lo niego.

De acuerdo con lo dicho, se enseña consecuentemente que la igualdad, la semejanza, la mitad y otras similares son relaciones reales; esto es, términos relativos que no significan un acto del alma ni son mutables de acuerdo con nuestro arbitrio para hablar de ellos según son en la mente, y esto tanto en Dios como en las creaturas.

Según lo dicho, se niega que las especies representativas son recibidas en el medio y en el espejo, y en general se enseña que una cosa nunca representa a otra, de tal manera que lleve al conocimiento primero y simple y propio de aquella cosa; sin embargo, se puede adquirir inmediatamente el verdadero color, verdadero olor.

De acuerdo con lo dicho, se enseña que la esencia de Dios no representa cosas diversas de sí misma a manera de principio representativo como enseñan algunos, puesto que entonces el que la ve, vería todas las cosas y consecuentemente las cosas infinitas. De ahí que, según él, nunca una cosa lleva al conocimiento primero y simple de otra, sea Dios sea otra cosa* .

De acuerdo con esto, se enseña que a pesar de que nuestro entendimiento sea cognoscible por los

---

* I *Sent.* Prol., q. 18; I. dist., 3, q. 9, B. Si una cosa, en alguna forma, no lleva el conocimiento simple de otra, se debilitan los argumentos que presenta Santo Tomás, sus cinco vías, para demostrar la existencia de Dios. Además, tanto por las pruebas tomistas como por las escotistas, se intenta mostrar la íntima esencia de Dios, incognoscible según Occam.

ángeles, sin embargo no por esto sabe el ángel lo que yo entiendo; porque, supongamos que piense un objeto desconocido para el ángel; pues que una cosa no trae al conocimiento primero de otra, el conocimiento de aquel conocimiento no hará conocer al objeto; mas es cierto que sin el conocimiento del objeto no puede conocer qué objeto pienso; y ésta es la razón por qué los demonios no conocen los pensamientos, no porque ignoren aquellas cosas que constituyen nuestros actos, pero ignoran qué objetos pensamos.

De acuerdo con lo dicho, que una cosa lleva al conocimiento primero simple, etc., se enseña que, cuando al bienaventurado se le revela algo primeramente desconocido, se ocasiona un nuevo acto y así conviene decir que el acto beatífico es frecuentemente uno y otro, ya sea el mismo acto con el cual se ven a Dios y las creaturas; o antes bien, según parece, ya sean diversos los actos por los cuales se ven a Dios y a las creaturas, y entonces puede el acto beatífico permanecer el mismo, permaneciendo sin embargo diversos los otros actos.

De acuerdo con esto, se enseña que la seguridad que tiene el bienaventurado de la continuación de su beatitud *in eternum* no es el mismo acto beatífico que es la visión de la esencia divina, sino que es un conocimiento complejo: mi felicidad durará eternamente, cuyo asentimiento y conocimiento lo crea el mismo Dios.

Sobre la univocidad del concepto de ente

De acuerdo con lo dicho, se enseña que el ente tiene concepto común unívoco a Dios y las creaturas porque es imposible que una cosa lleve al conocimiento primero de otra cosa en sí o en el concepto simple que le es propio, como se dijo;

más puesto que las creaturas llegamos a algún conocimiento de Dios según aquello que se dijo a *los romanos*: en las cosas invisibles de Dios, etc.

Por lo tanto, conviene que sea por un concepto común a sí y a otros o por un concepto compuesto que le es propio. Si por un concepto común, es denominativo o unívoco. Si unívoco, tenemos lo que buscamos. Si denominativo, tenemos lo contrario; éste no puede ser el primer concepto que se tiene de la cosa, sino que presupone otro; luego antes que el denominativo hay otro quidditativo común y así se tiene lo propuesto. Si en un concepto compuesto, o entrambos son propios o uno es común; no propio porque una cosa lo lleva al concepto simple y propio de otra, pero los componentes son simples, por lo menos los últimos; luego conviene que sean comunes y no denominativos, como se dijo luego, unívocos* .

De acuerdo con lo dicho, se enseña que a Dios en esta vida no lo concebimos en sí ni en un concepto simple que le sea propio, sino en el concepto simple común como cuando concebimos al ente, o por un compuesto propio como ente primero, ente sumo y otros similares.

De acuerdo con esto, se enseña que sólo de las cualidades abstraemos conceptos simples en este estado. Mas no conocemos a las sustancias ya simples, ya compuestas, sino por el concepto compuesto propio o simple común. La razón es porque todo conocimiento abstracto de la cosa, ya se trate de la cosa en sí, ya en concepto común a sí y a otros que se abstraen inmediatamente de

---

* I. *Sent.* dist., 2, q. 2, Q. Al admitir la univocidad del ente, estaría de acuerdo con la escuela escotista; pero, por otro lado, se queda muy lejos del Sutil en lo que se refiere a las posibilidades que al hombre se le ofrecen para conocer a Dios.

esta cosa presupone en la misma potencia un conocimiento intuitivo de aquella cosa de la cual se abstrae, porque la cosa no es conocida abstractivamente, sino porque el hábito dejado por el conocimiento intuitivo precedente inclina al abstractivo; en nuestro estado de viandantes solamente las cualidades son conocidas por nosotros intuitivamente, como se evidencia, porque el conocimiento intuitivo es aquel por el cual sabemos si la cosa existe o no existe. Si en cuanto a la sustancia tuviéramos conocimiento intuitivo podríamos, al pronunciar las palabras de la consagración, saber cuándo allí deja de estar la sustancia del pan; consecuentemente, es falso como lo experimentamos.

Según el predicho principio, se enseña que en el cielo no se ha de poner una materia de índole distinta a la materia de los cuatro elementos porque no hay para esto ninguna autoridad de la escritura, sino que parecen estar por el contrario en la escritura, esto es Dios; porque todos los cuerpos están hechos de la materia prima primeramente informable de la misma índole, y la experiencia no convence lo contrario ciertamente; ni la razón obliga a esto, porque si hubiera algún motivo, éste sería principalmente por la incorruptibilidad del cielo; pero este motivo no vale en el teólogo porque al cielo no se lo denomina incorruptible, sino porque estos cuerpos que se generan y corrompen, no lo pueden corromper por la carencia de las cualidades activas y pasivas. Pero esto no implica materia de otra índole, porque la acción no se realiza a causa de la materia, sino de las formas de las cuales una es activa en la otra.

De ahí que los cuerpos humanos después de la resurrección serán incorruptibles, y, sin embargo, tendrán materia de la misma clase; luego la incorruptibilidad no supone suficientemente otra

materia; ni obliga a esto ningún texto del filósofo, sino que antes bien el filósofo parece no admitir ninguna materia, sino que es sujeto en acto con relación al motor como enseña al comentador.

Sobre la causalidad

De acuerdo con lo dicho, se enseña que toda cosa depende suficientemente de sus causas esenciales intrínsecas y extrínsecas. Pues ni la experiencia, ni la razón, ni la autoridad, por ningún lado convencen, que algo sea causa de otra cosa en el entendido de que admitido aquello debe admitirse lo otro y sin ello no puede admitirse* .

De ahí se enseña que en las cosas naturales no hay causa ninguna *sine qua non* que no sea verdadera causa, porque si sin ella ni puede existir tal cosa ni exige para su ser sino causas esenciales, se sigue que aquélla es verdaderamente su causa esencial. En cuanto a las cosas voluntarias concede que puede haber causa *sine qua non*, como si se diera un denario de plomo a alguien como señal de recibir cien marcas, el denario sólo es la causa sin la cual no habría tal recepción.

De acuerdo con esto, se enseña que en los sacramentos de la nueva ley no existe ninguna virtud que cause la gracia, sino que los sacramentos son únicamente causa *sine qua non* de la gracia, porque Dios da voluntariamente la gracia; pues por pacto estableció que se dé la gracia al que recibe los sacramentos, pero no a los otros.

---

* I. *Sent.*, dist. XLI, q. 1, F. Consecuente con su idea de lo individual, cuya razón explicativa suficiente tiene que buscarse en él mismo, en cuanto es, no comprende la razón de la conexión causal fuera del singular. Siglos más adelante dirá algo semejante David Hume.

De acuerdo con esto, se enseña que no puede saberse si los hábitos infusos son causa de los actos o sólo Dios hubiera establecido según su beneplácito que el que tiene tales hábitos sea aceptado y también su acto. Esto no puede convencerse por medio de la razón porque los hábitos, puesto que sean sobrenaturales, no es posible convencerse por la razón natural de que existan; ni la experiencia convence de esto porque, por más que alguien sea bautizado, no experimenta poseer en sí ningún hábito que antes no poseyera; ni la autoridad de la escritura nada ofrece sobre su causalidad. Sin embargo, dice que probablemente deba admitirse que no se les debe negar lo que existe de perfección en los otros hábitos. Sin embargo, enseña que algunos hábitos son verdaderas causas de los actos por el principio predicho, esto es, aquello que una vez admitido se admite el acto, y sin él, no, etc., y porque esto es perfección en los otros actos, se dice que esto también probablemente se atribuye a los hábitos infusos.

Según esto, se enseña que la fe infusa con la adquirida y la caridad infusa con la caridad adquirida son principios y causas de los actos de creer y amar; pero las infusas de por sí, no, pues esto es lo que enseña la experiencia en el adulto bautizado.

Según esto, se enseña que una fe infusa basta como causa equívoca con otra y otra fe adquirida para otro acto de creer con relación a otro y otro artículo.

Mas la fe adquirida no sólo en número, sino en especie, varía según la variación específica de los objetos, como antes se dijo sobre la ciencia y las conclusiones, de la prudencia y de lo que se ha de hacer. Y lo mismo digo en cuanto a la caridad adquirida e infusa que lo que dije de la fe.

De acuerdo con lo dicho, se enseña que Dios verdaderamente es causa esencial e inmediata de todo efecto porque, una vez no admitido él, no puede admitirse ningún efecto.

Según esto, se enseña que la causa remota, que es causa de la causa, no es verdaderamente causa del efecto. De donde si el fuego calienta el agua y el agua la mano, el fuego no es causa del calor en la mano. La razón es, porque destruido el calor del fuego, si en alguna otra parte se conservara el calor del agua, el agua calentará la mano* .

Según esto, se enseña que no siempre el agente es simultáneamente con lo paciente con simultaneidad matemática o dimensiva; lo cual se demuestra, porque aquello es verdaderamente causa de algo que una vez admitido, etc.; pero una cosa determinada algunas veces dista localmente del paciente; luego, etc. Pruebo la menor, porque el sol que ilumina el ambiente pongo por caso que envía un rayo a la ventana e ilumine la casa, es cierto que la luz se causa más intensamente en la parte de la casa ubicada directamente hacia la ventana que en los lados; entonces indago en cuanto a la luz que está debajo de la ventana de la casa, si es causada por el sol y se tiene tal propósito porque consta que el sol dista localmente: o si únicamente es causada por el resplandor de la ventana; pero esto no puede decirse, porque una causa que obra naturalmente, obra igualmente en el mismo paciente, igualmente aproximado, sin tener en cuenta toda diferencia de posición; luego, puesto que la luz en la ventana tiene este aire lateral en la casa, como el aire es un objeto aproximado directamente a sí, tan intensamente

---

* I. *Sent.*, dist. 45, q. 1, E. Es la negación de un principio admitido por toda la escolástica, anunciado así: *quod est causae causae est causa causati*, lo que es causa de la causa es causa de lo causado.

iluminará éste como a aquél. Consecuentemente, es falso como lo experimentamos. También la misma conclusión se sigue de las premisas porque, en la visión de la pared, puesto que la visión es un conocimiento intuitivo; pero en el conocimiento intuitivo natural el objeto es causa del acto. Luego, etc.

Según lo dicho, se enseña que en toda transmutación natural ya sea de la generación de la sustancia o del accidente hay creación, porque, aunque la forma se produzca tanto por Dios como por la causa segunda, sin embargo, Dios no requiere causa concomitante y, por lo tanto, crea; pero la creatura requiere causa concomitante y, por lo tanto, no crea, según lo que se ha dicho de la causalidad divina.

Según lo dicho, se enseña que cierta cualidad corporal es causa eficiente parcial de nuestra intelección en el estado actual porque, una vez admitida, puede también admitirse intelección, y sin ella, no, como se evidencia en los frenéticos y furiosos.

Según lo dicho, en cuanto a la causalidad divina se enseña que la razón por la cual el ángel malo no puede arrepentirse ni el bueno puede querer el mal, es porque, aunque entrambos posean voluntad libre, sin embargo Dios es uno, esto es, con el ángel malo no coopera para el acto bueno y con el otro no coopera para el acto malo.

Según lo dicho, se enseña que el querer nunca es causa de tristeza porque, aunque quisiera que a alguien le aconteciera un bien y me entristezco del mal que le aconteció, sin embargo la causa inmediata de aquella tristeza es el acto de no querer por el cual no quiero que a aquél le acontezca algún mal.

Según lo dicho, esto es, que el todo no es sino sus partes a la vez, etc., enseña que ningún compuesto de partes de otra calidad puede ser el primer sujeto de algún accidente realmente inherente, porque el sujeto es tan simple como su accidente; de lo contrario, destruida la otra parte, podría la otra parte sustentar aquel accidente y entonces habría algún sujeto de aquel accidente sin el cual, sin embargo, podría sustentarse aquel accidente.

Según lo predicho, sobre la alteración adquisitiva y perdedora se establece que los contrarios nunca están simultáneamente en el mismo sujeto ni en el ser intensivo ni en el ser remiso, como enseñan muchos; luego si el calor debe enfriarse, primeramente se pierde el calor y se pierden sus partes sucesivamente; y, corrompido todo el calor, se introduce el frío, de manera que el primer instante del calor no es del calor y en ningún instante coexisten simultáneamente.

De acuerdo con esto, se enseña que la infusión de la gracia es posterior a la remisión de la culpa y no son la misma mutación, sino que una precede a la otra.

Sobre la aniquilación y producción

Según lo dicho, en cuanto a la cantidad, que no es nada diverso del cuanto, se establece que en el sacramento del altar la creatura puede aniquilar a la creatura porque, si el frío de la hostia se corrompe, desde que no tiene sujeto que permanezca, se aniquila; si posteriormente se produce calor se enseña que sólo se produce por Dios; pero la aniquilación, sin embargo, sólo se realiza en parte por la creatura.

Según lo antedicho en cuanto a la mutación y relaciones que no se distinguen de los absolutos,

se enseña que hay tantos productos como producciones, porque la producción no es sino el mismo producto y este nombre connota algunas negaciones, como se dijo, y, por lo tanto, son diversas mutaciones la producción y generación de la blancura, la producción del calor, la producción de la dulzura, aunque se trate del mismo sujeto producido, blanco, cálido y dulce.

De acuerdo con esto, se enseña que es falso decir que una producción tiene dos términos, uno por sí, y otro accidentalmente, y que la transustanciación en el sacramento del altar finaliza primeramente en el cuerpo y la misma transustanciación consecuentemente termina en el alma; luego son distintas transustanciaciones, puesto que son realmente el cuerpo de Cristo y el alma de Cristo. Si, sin embargo, se entiende en esta forma una por sí, otra accidentalmente, porque una está demostrada por el agente con más precisión que la otra, entonces es concebible.

Según lo dicho sobre el todo y las partes que son lo mismo, se enseña, consecuentemente, que no resucita numéricamente el mismo hombre que había nacido ni es el mismo hombre numéricamente el niño y el anciano, porque aquel hombre es todas partes tomadas simultáneamente que tiene entonces, mas aquel otro hombre es todas partes que ahora tiene simultáneamente; y es cierto que ahora tiene algunas partes que entonces no tuvo.

Según el principio precedente, que cada cosa depende suficientemente de sus causas esenciales, se enseña que la verdadera causa final es aquella a causa de la cual el agente obra y de aquélla depende el efecto como de la causa final.

Según esto, se enseña que un efecto puede tener diversas causas finales cualesquiera de las cuales es

causa suficiente con relación a él, porque puedo ir al foro a la vez para encontrarme con un deudor y recibir de él dinero, para comprarme alimentos, y puede ser que quiera ir, no por un motivo por sí, sino por otro motivo circunstanciado y entonces uno es suficiente motivo para moverme.

Según esto, se enseña que las ciencias especulativa y práctica casi no distinguen fines, porque el fin de la ciencia es aquel por cuya causa el que aprende, aprende. Pero puede alguien aprender ciencias tanto las especulativas como las prácticas para llegar al mismo fin, esto es, el lucro, y entonces el lucro es aquello de que depende esencialmente y sin cuya intención no existiría.

Sobre la libertad de la voluntad

Según el principio predicho sobre la causalidad, se enseña que la voluntad es causa eficiente de su acto y libre. Pero lo que es la causa, es evidente porque, si supuesto todo lo demás excepto ella, no se supusiera su acto; puesto que también sería libre, quedaría patente, porque supuesto todo lo demás, el acto puede suponerse o no suponerse, lo cual no acontecería si ella fuese o pasiva o también un agente no libre, porque, si fuese pasiva, estando presentes los agentes activos ella necesariamente sería pasiva, y si fuese activo natural, estando presentes los coactivos y los demás requisitos, obraría necesariamente.

Según esto, se enseña que la práctica propiamente dicha es aquello por lo cual se denomina la ciencia, práctica, y es un acto elícito de la voluntad u ordenado porque la práctica es lo mismo que el acto existente en nuestra voluntad.

Según lo dicho en cuanto a la mutación, que fuera de la cosa absoluta únicamente significa negación, se enseña que la creación y la conservación son lo mismo en cuanto a lo que significan, pero una significa negación, cosa que no significa la otra; porque la conservación significa lo conservado y esto no en cuanto significa ser primeramente, sino en cuanto que significa haber sido antes; la creación significa la misma cosa que es por primera vez y que antes no ha sido.

Según esto, se enseña que toda creatura siempre es producida y que lo mismo puede ser producida primeramente por Dios totalmente y luego por alguna creatura. Lo primero se evidencia, porque ser producido no es otra cosa que ser por causa de otro, pero la creatura, mientras existe, existe continuamente causada por otro, por ejemplo por Dios, de donde ser producido es más común que ser conservado, ser creado, ser generado y otros similares. Lo segundo se evidencia porque si Dios creara una luz primeramente en el aire, aquella luz podría luego ser conservada por el sol. Igualmente, si Dios primeramente produjese el fuego y luego el sol y desapareciera el sol en cuanto a su naturaleza, el fuego entonces sería conservativo de su naturaleza como lo es ahora; luego entonces conservaría y causaría y consecuentemente produciría aquel fuego; como lo hace ahora.

De acuerdo con lo que se dijo del hábito de la ciencia y de su acto que es uno con relación a las premisas y conclusiones, se establece consecuentemente que con relación al fin y a las cosas que se relacionan con el fin hay sólo acto y que el mismo acto es usar y gozar en cuanto terminan en diversos objetos.

De acuerdo con esto, se enseña que es el mismo acto querer y no querer. De ahí que cuando no quiero fornicar porque quiero obedecer a un

precepto divino, es el mismo acto por el cual no quiero fornicar y por el cual quiero obedecer al precepto divino.

Según esto, se enseña que todo fin es amado con amor de amistad y con amor de concupiscencia; se ama por sí mismo y se ama por el amor con que otro es amado a causa del mismo amado; y el primero es amor de amistad, el segundo es amor de concupiscencia. Pero en cuanto a esto obsérvese, según él, que el amor de concupiscencia es siempre amor de amistad, pero no lo contrario. Para cuya evidencia se ha de saber que a veces acontece que el hermano es amado por la hermana con un amor como ninguna otra cosa es amada, como cuando amo mi salud y quiero conservarla por su causa, entonces ninguna otra cosa amo más, este amor es de amistad solamente y no de concupiscencia; luego considero las cosas que contribuyen a la salud y las quiero a causa de la salud y consecuentemente las amo con amor de concupiscencia; mas con el mismo amor, con el cual las amo a causa de la salud, luego aquel amor es de amistad y concupiscencia, pero el primero solamente de amistad.

Sobre la voluntad

Según esto, se enseña que no todo acto de la voluntad es libre porque, aunque el acto de amor por el cual amo la salud más que amo otras cosas, por su causa, que es solamente de amistad, sea libre, sin embargo, su segundo acto, que es acto de amistad y concupiscencia a la vez, no es libre, sino que sigue necesariamente al otro, supuesto el dictamen de la razón que tal cosa amada sea necesaria para la consecución de tal fin; si actualmente quiero salud y la razón dicta que coma porque así puede tenerse salud y no de otra manera, permaneciendo la actual voluntad de la

salud y aquel dictamen, de inmediato necesariamente quiero comer.

Según esto, se enseña que con relación a aquella segunda volición no conviene poner voluntad activa sino solamente pasiva, pues esta volición es causada efectivamente por la volición de la salud y aquel dictamen como por dos causas parciales que concurren al mismo efecto.

Según esto, se enseña que, cuando alguien mal habituado acerca de algo, por ejemplo lo venéreo, se confiesa y luego a causa del mal hábito adquirido primeramente se inclina a un acto venéreo, pero no consiente, aquella inclinación, aunque se trate de un acto elícito, como cualquier otra inclinación a causa de éste no es imputable, no con relación a aquel acto conviene poner voluntad activa, sino receptiva solamente. Pues este acto es causado efectivamente por un hábito malo adquirido primeramente.

Según esto, se enseña que el pecado de omisión propiamente dicho, que se distingue del pecado de comisión, no se refiere a ningún acto positivo de la voluntad. La razón es porque si alguien está obligado el día domingo por un acto elícito a amar a Dios, excluído todo impedimento, el tal, si no ama, peca con pecado de omisión, pero no peca realizando algún acto positivo de la voluntad porque si fuera así, o sería un acto de no querer amar a Dios o de querer no amar a Dios. Y entonces indago si aquel acto está en la potestad de la voluntad de tal manera que la voluntad, permaneciendo el pecado de omisión, pueda realizar aquel acto, o si no está en su potestad. Si está en su potestad, luego puede no pecar con pecado de omisión y así tiene lo que se buscaba. No está, luego realizando aquel acto no peca porque no está en su potestad no realizarlo, ni se realiza libremente, ni es causado por la voluntad

efectivamente, sino que está necesariamente en ella, supuesto el pecado de omisión, y no es pecado de otro tipo.

Según esto, se enseña que en el alma hay pecado de omisión aunque no lo haya de comisión, porque éste es un acto de la voluntad distinto realmente del alma como se dijo, pero el pecado de omisión no es tal acto, sino de la misma voluntad que es el alma, como se dijo antes, y esta voluntad está obligada a realizar el acto y no lo realiza.

Sobre el amor

En cuanto a lo que se dijo antes, que todo amor de concupiscencia es también amor de amistad, se señalan dos caminos siendo cada uno de ellos, según él, probable. Uno es el que se dijo antes; el otro es que no todo amor de concupiscencia es amor de amistad. De donde se deduce que hay un doble amor de concupiscencia, uno que es de dos objetos, esto es, del fin y de lo que es para el fin; de uno a causa del otro y éste es amor de amistad y concupiscencia a la vez, como se dijo. El otro es sólo de concupiscencia y éste requiere dos cosas: primeramente que sea causado por el amor del fin que es de amistad; segundo, que no tenga al fin por objeto ni que por aquel acto sea amado el fin. Y en aquel caso la causalidad significada, al decir por la causalidad efectiva de un acto de amistad con relación a otro acto, que es de concupiscencia y que aquel acto no existiera antes que el otro, cuando se dice que el acto de concupiscencia es aquel por el cual una cosa es amada a causa de otra. Pero cuando se dice de un acto que es a la vez de amistad y de concupiscencia, de manera que con aquel acto se ama una cosa a causa de otra, al decir *A causa de* no indica causalidad de un acto con relación a otro acto, pues no se trata

sino de un solo acto, como se dijo, sino que éste es el fin por el cual lo no amado no se ama.

Finalizan los principios de Occam, de los cuales se deducen conclusiones. Son 162 conclusiones del primer principio, 81 del segundo, en total 243.

INDICE

	Pág.
PROLOGO	7
Bibliografía	31
TRATADO SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA	33
De las relaciones y de los números	37
De la pasión	38
Sobre el género, la especie y la diferencia.	40
Sobre la distinción de los conceptos	45
De las suposiciones	51
De lo que es *per se* (por sí mismo)	53
Del silogismo expositorio	55
De la definición	58
De la distinción de las ciencias	59
Del sujeto de la ciencia	61
De los hábitos intelectuales	63
De la conexión de las virtudes	64
Sobre las relaciones	78
De la relación, unión, etc.	79
Sobre el acto, potencia, etc.	82
Del movimiento	84
Del tiempo	92
Del tiempo y del ahora	95
De la medida y el número	97

Pág.

Del lugar y de la superficie 99
De la cantidad 100
Del lugar 102
Sobre la voluntad 104
De la predestinación 107
Del cuándo y de la mutación 112
Sobre la prioridad 114
De la movilidad del lugar..... 115
Sobre la pluralidad 119
Sobre la contingencia..... 120
Sobre lo indivisible 122
Sobre los ángeles 125
Sobre el conocimiento intuitivo y abstractivo 126
De los entes de razón 129
Sobre la univocidad del concepto de ente. 131
Sobre la causalidad 134
Sobre la aniquilación y producción 138
Sobre la libertad de la voluntad 140
Sobre la voluntad 142
Sobre el amor 144

BIBLIOTECA DE INICIACION FILOSOFICA

Versiones directas de los originales, llevadas a cabo por especialistas, con abundancia de notas, índices, etc.

Volúmenes de 11,5 x 19 cm., encuadernados en rústica

NUMEROS PUBLICADOS

1. **D'Alembert:** Discurso preliminar de la enciclopedia.
2. **Platón:** Fedro, o de la belleza.
3. **San Anselmo:** Proslogión.

5 bis **Cyrano de Bergerac:** El otro mundo I. Los estados e imperios de la luna.

6. **San Buenaventura:** Itinerario de la mente a Dios.
7. **Berkeley:** Tres diálogos entre Hilas y Filonus.

8 bis **Kant:** El poder de las facultades afectivas.

9. **Anónimo:** Bhagavad-Gita o canto del bienaventurado.

10 bis **Cyrano de Bergerac:** El otro mundo II. Los estados e imperios del sol.

11 bis **Hume:** Investigación sobre los principios de la moral.

12. **Platón:** El banquete.
13. **Schelling:** La relación de las artes figurativas con la naturaleza.

14 bis **Schopenhauer:** Aforismos sobre la sabiduría de la vida.

15. **Rosmini:** Breve esquema de los sistemas de filosofía moderna y de mi propio sistema.
16. **Santo Tomás:** El ente y la esencia.
17. **Spinoza:** La reforma del entendimiento.
18. **Descartes:** Discurso del método.
19. **Séneca:** De la brevedad de la vida.
20. **Kant:** Prolegómenos.
21. **James:** Pragmatismo.
22. **Santo Tomás:** De los principios de la naturaleza.
23. **Taine:** Introducción a la historia de la literatura inglesa.
24. **Platón:** Alcibíades.
25. **Eckehart:** El libro del consuelo divino.
26. **Ravaisson:** El hábito.
27. **Baumgarten:** Reflexiones filosóficas acerca de la poesía.
28. **Schleiermacher:** Monólogos.
29. **Boecio:** La consolación de la filosofía.
30. **San Agustín:** De la vida feliz.
31. **Leibniz:** Discurso de metafísica.
32. **Duns Scoto:** Tratado del primer principio.
33. **Balmes:** De las ideas.
34. **Stuart Mill:** El utilitarismo.
35. **Vives:** Introducción a la sabiduría.
36. **Suárez:** De las propiedades del ente en ge-

N° 58